Johann Gottlieb Fichte

EL DESTINO DEL HOMBRE

Johann Gottlieb Fichte
EL DESTINO DEL HOMBRE

HERMENEIA

90

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

EL DESTINO DEL HOMBRE

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2011

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción de Juan Ramón Gallo Reyzábal
sobre el original alemán *Die Bestimmung des Menschen* (1800)

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2011
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1761-1
Depósito legal: S. 45-2011
Impreso en España / Unión Europea
Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

Presentación, por Juan Ramón Gallo Reyzábal 9

EL DESTINO DEL HOMBRE

Prólogo del autor 15

Libro primero
DUDA 17

Libro segundo
CONOCIMIENTO 55

Libro tercero
FE 115
I 129
II 137
III 155
IV 175

PRESENTACIÓN

Juan Ramón Gallo Reyzábal

El destino del hombre marca un punto de inflexión en la obra y vida de Fichte. Lo que, en palabras del autor, pretende ser una obra para hacer llegar sus ideas a cualquiera que «sencillamente sea capaz de comprender un libro», se convierte en un ejercicio de filosofía primera por el propósito mismo de hacer que el lector recorra y piense por su cuenta el itinerario mostrado. Fichte, por necesidades internas de su sistema, se plantea y responde aquí a cuestiones fundamentales de la filosofía del siglo XX: conciencia inmediata, percepción, intuición, intersubjetividad o la existencia misma de una conciencia moral.

La obra se publicó en 1800 y está dividida en tres partes con los títulos respectivos de «Duda», «Conocimiento» y «Fe». Las partes primera y tercera son monólogos, mientras que la segunda es un diálogo del yo filosofante con cierto «espíritu prodigioso» que remite a precedentes clásicos como san Agustín o Boecio.

El trasfondo histórico son las acusaciones de ateísmo (o panteísmo, o spinozismo) vertidas contra su filosofía y que lo habían obligado a abandonar su cátedra de Jena un año antes. Ya desde su primera obra, *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), el filósofo estuvo bajo sospecha por

relegar la Escritura y buscar la raíz de la religión en la naturaleza moral del hombre.

En el presente escrito se afirma sin ambigüedades la fe en una voluntad absoluta y eterna. Cuando el yo obedece a los dictados de su conciencia moral, obedece en realidad a esa voluntad eterna en su circunstancia particular. La observancia de la conciencia moral es el modo correcto de ejercer la libertad y la garantía de recoger los frutos de esa actuación en una vida futura. Ilustrado con gruesos trazos históricos y alguna alusión bíblica, la instauración de este reino de la libertad se verifica históricamente en cada individuo, en cada pueblo y en el curso general de la civilización.

* * *

La parte primera, «Duda», es una exposición del determinismo y de «la melancolía, la repulsión y el espanto» que le produce al yo tomar conciencia de que en un mundo tal no puede ejercer su libertad. No es él quien actúa, sino la naturaleza a través de él: «Soy una manifestación determinada por el universo de una fuerza natural determinada por sí misma». Únicamente le queda resignarse. La filosofía ayuda a tomar conciencia de su sometimiento a la necesidad. Eso es todo.

En «Conocimiento», parte segunda, se aborda una minuciosa investigación epistemológica: percepción, abstracción, sentimiento, intuición... El yo continúa hundiéndose en el escepticismo y la soledad. Conforme a postulados fichteanos anteriores, si el yo es absoluto y cualquier otro ser externo una contraparte antitética de ese yo, entonces parece imposible determinar si los demás entes, los hombres o el mundo en sí son algo más que meras representaciones. Incluso el propio yo podría ser también una representación: «No sé de ningún ser en ninguna parte, ni tampoco del mío propio. No hay ningún ser. *Yo mismo* no sé absolutamente nada, y no soy. *Las imágenes son*: ellas son lo único que existe. [...] Yo mismo soy una de esas imágenes; y realmente ni eso, soy una imagen borrosa de las imágenes». Esta situación resulta igualmente insufrible para el yo.

«Fe», título de la parte tercera y última, es el nombre del órgano con el que trascendemos el saber y podemos cumplir nuestro destino. «La fe es lo que puede acreditar al saber, y lo que erige en certeza y convicción aquello que en caso contrario podría ser mera ilusión. La fe no es un saber, sino una resolución de la voluntad para dar validez al saber». Además, el hombre no es primordialmente conocimiento, sino ante todo acción: «No para observarte o examinarte ociosamente, ni para cavilar sobre remotas sensaciones; no, tú estás ahí para actuar». En la acción puede el hombre hacer uso de su voluntad y de su libertad. El uso correcto de la libertad es justamente aquel que reclama esa voz interior que llamamos conciencia moral y que se apoya en la fe.

Encontramos así una instancia superior al conocimiento: «La verdad procede exclusivamente de la conciencia moral». ¿Cuál es, pues, el destino del hombre? *El destino del hombre es cumplir y ejecutar los dictados de la conciencia moral.* Si obedece a esa voz, vivirá con plenitud y encontrará sentido y finalidad: «Escucharla, obedecerle sincera y despreocupadamente sin miedo ni doblez: este es mi único destino, todo el fin de mi existencia». El mundo deja entonces de ser un encadenamiento de causas materiales. Todo ente queda vinculado a la condición moral y al ejercicio de la libertad.

Con relación a esos entes cabe señalar algo fundamental. Existen, por una parte, objetos inanimados; por otra parte, seres que son autónomos del mismo modo que yo lo soy. Esos seres, mis semejantes, exigen un respeto absoluto e incluso mi ayuda para facilitar que ellos cumplan a su vez los dictados de su propia conciencia. En sentido universal, también la sociedad, la cultura y la historia abandonan su sujeción a unas leyes deterministas carentes de propósito. La historia consiste en la implantación gradual de la moralidad en el mundo terreno, venciendo miopes intereses materiales e imponiéndose a la brutalidad ciega de la naturaleza.

La fe del hombre, su verdadero órgano de conocimiento, es fe en «la voluntad una, infinita y eterna», fe «en Su razón y en Su fidelidad» que se expresa por medio de la conciencia moral. A la vista de que en la vida terrena el cumplimiento de los imperativos morales no proporciona beneficios, que muchas veces es incluso desventajoso, debe haber una vida futura donde efectivamente suceda. Obrar moralmente es el modo como enlazamos con una existencia ulterior, como devenimos miembros del reino suprasensible de la libertad.

NOTA: La presente traducción de *Die Bestimmung des Menschen* se basa en el texto de la primera edición de Obras Completas de J. G. Fichte, publicada por Immanuel Hermann Fichte en 1845/1846: *Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, 8 Bände, Veit & Comp., Berlin 1845/1846. *Die Bestimmung des Menschen* se encuentra en el volumen II, páginas 165-319.

EL DESTINO DEL HOMBRE

POR JOHANN GOTTLIEB FICHTE

PRÓLOGO DEL AUTOR

Este escrito pretende recoger aquello que en la nueva filosofía resulta aplicable fuera de círculos académicos, expuesto en ese mismo orden que debería presentarse a la reflexión natural. Las intrincadas prevenciones adoptadas contra las objeciones y divagaciones de un entendimiento artificioso, aquello que no es más que fundamento para otras ciencias positivas, aquello que en definitiva pertenece a la pedagogía en sentido amplio, es decir, a una educación premeditada y voluntarista del género humano, todo ello debería quedar excluido del alcance de esta obra. Semejantes objeciones no son propias del entendimiento natural: éste deja la ciencia positiva en manos de sus sabios, y la educación del género humano, en la medida en que depende del hombre, a sus maestros de escuela y funcionarios públicos.

El libro no está, pues, destinado a filósofos de profesión; estos no encontrarán nada en él que no haya sido ya expuesto en otros escritos del autor. Debería resultar comprensible para cualquier lector que sencillamente sea capaz de comprender un libro. Para los que solo quieren repetir fórmulas aprendidas en un orden más o menos alterado, y que confunden esta tarea de la memoria con el entendimiento, sin duda resultará incomprensible.

Debería atrapar y encandilar, arrastrar irresistiblemente al lector desde la sensorialidad hacia lo suprasensible; al menos, el autor es consciente de no haberse puesto a trabajar sin entusiasmo. El fuego con el que uno asume un objetivo suele extinguirse en los esfuerzos por alcanzarlo; igualmente se corre el peligro, recién concluida la empresa, de ser injusto consigo mismo en sentido contrario. En suma, que mi propósito quede cumplido o no solo podrá decidirse a partir del efecto que el escrito ejerza sobre los lectores a quienes va destinado, y el autor no tiene voto sobre el particular.

Tan solo me queda recordar, seguramente para muy pocos, que ese «yo» que habla en el libro no es en modo alguno el autor, sino que el autor desearía que lo fuera su lector: que éste no se limitara a entender históricamente lo que aquí se dice, sino que, de un modo real y efectivo, hablara consigo mismo durante la lectura, pensara esto y lo otro, extrajera conclusiones, tomara decisiones, tal y como lo hace su representante en el libro, y que a través de su propio trabajo y de su propia reflexión, exclusivamente a partir de sí mismo, elaborara y asimilara este modo de pensar, cuya mera imagen se le muestra en el libro.

LIBRO PRIMERO

DUDA

Ciertamente creo conocer ahora una buena parte del mundo que me rodea; en ello he puesto no poco esfuerzo y cuidado. Solo he dado crédito al testimonio unánime de mis sentidos, solo a la experiencia permanente; he tocado, he mirado, he diseccionado lo que había tocado; he repetido mis observaciones una y otra vez; he comparado entre sí los diferentes fenómenos; y únicamente después de discernir su interrelación exacta, después de poder explicar y deducir uno a partir de otro, de poder calcular de antemano su resultado, y una vez que la constatación del resultado coincidió con mis cálculos, me quedé tranquilo. Por eso estoy ahora tan seguro de la corrección de esta parte de mis conocimientos como de mi propia existencia, me adentro con paso firme en la esfera conocida de mi mundo, a cada instante arriesgo vida y hacienda por la veracidad de mis convicciones.

Ahora bien, ¿qué soy yo y cuál mi destino?

¡Pregunta innecesaria! Mi formación en esta materia concluyó hace tiempo, y sería largo repetirme todo lo que prolijamente he escuchado, aprendido y creído al respecto.

Pero ¿por qué vía obtuve estos conocimientos que vagamente recuerdo poseer? ¿Me abrí paso movido por un ardiente deseo de saber a través de la incertidumbre, a través

de la duda y las contradicciones? ¿Suspendí mi aprobación ante lo plausible, lo verifiqué y lo volví a verificar, y lo afiné y lo comparé hasta que una inconfundible e irresistible voz interior me gritó: «Sí, así es; tan cierto como que vives y existes»? No, yo no recuerdo tal situación. Aquellas enseñanzas me fueron dadas antes de que yo las deseara; se me respondió antes de que yo hubiera planteado la pregunta. Escuché porque no podía evitarlo; se fijó en mi memoria tanto como el azar dispuso; sin examen y sin participación, dejé que cada cosa fuera puesta en su sitio.

¿Cómo podría, pues, persuadirme de que efectivamente poseo conocimientos sobre este objeto de reflexión? Si tan solo sé y estoy convencido de lo que yo mismo he encontrado, si solo conozco lo que yo mismo he experimentado, entonces no puedo decir que sepa lo más mínimo acerca de mi destino; solo sé lo que otros afirman saber al respecto, y lo único que puedo asegurar es haber escuchado decir esto o lo otro sobre estas cuestiones.

Así pues, mientras con sumo cuidado investigaba personalmente lo menos importante, en lo primordial me abandoné al cuidado y a la diligencia de extraños. Reconocí en otros una participación en las cuestiones supremas de la humanidad, un rigor, una fidelidad, que en mí mismo no había encontrado. Los respeté incomparablemente más que a mí mismo.

Mas lo que ellos sepan de verdadero, ¿de dónde puede venir si no es de su propia reflexión? ¿Y por qué mediante esa misma reflexión no habría de encontrar yo esa misma verdad, siendo yo tanto como ellos? ¡Cuánto me he rebajado y menospreciado hasta ahora!

¡No quiero que siga siendo así! Desde este mismo instante quiero hacer valer mis derechos y tomar posesión de la dignidad que me corresponde. ¡Se acabó con lo ajeno! Quiero investigar *por mí mismo*. Podría suceder que aparecieran en mí deseos ocultos sobre cómo debería terminar la investigación, una inclinación preferente hacia ciertas afirmaciones: hago caso omiso y reniego de todo ello; no consentiré que influyan en el curso de mis pensamientos. Quiero ponerme a trabajar *con rigor y minuciosidad*, quiero ser sincero conmigo en todo. Aquello que encuentre como verdad, comoquiera que sea, será bien recibido. Quiero *saber*. Con la misma seguridad con la que cuento que este suelo me sostendrá cuando pise sobre él, que este fuego me quemaría si me acercase, quiero poder contar con lo que soy y con lo que seré. Y si no pudiera ser así, quiero saber al menos que no se puede. Incluso a ese resultado de la investigación quiero someterme si se me revelara como lo verdadero. Comienzo ya mismo a resolver mi problema.

Atrapo la naturaleza fugaz en su vuelo, la detengo, concentro mi mirada en el instante presente y reflexiono sobre él –sobre esta naturaleza en la que hasta ahora se desarrolló mi capacidad mental y en cuyo dominio de validez aprendió a razonar–.

Estoy rodeado de objetos; me siento obligado a considerar cada uno de ellos como un todo subsistente por sí mismo y distinto de los demás. Observo plantas, árboles, animales. Atribuyo a cada individuo propiedades y características, gracias a las cuales distingo unos de otros: a esta

planta tal forma, a aquélla la otra; a este árbol tal perfil de hoja, a aquél uno distinto.

Cada objeto tiene *su número determinado* de propiedades, ni una más ni una menos. A la pregunta de si este objeto es esto o aquello, quien lo conoce en profundidad podrá dar un sí concluyente o un no concluyente que ponga fin a cualquier vacilación entre ser y no ser. Todo lo que existe, *es* algo o bien *no es* ese algo: es coloreado o no lo es; presenta un cierto color o no lo presenta; es sabroso o no lo es; es tangible o no lo es; y así indefinidamente.

Cada objeto posee cada una de estas propiedades *en un grado determinado*. Si para cierta propiedad existe una escala, y si yo soy capaz de aplicarla, entonces resulta un valor determinado del que la propiedad no difiere por exceso ni por defecto. – Si mido la altura de este árbol, tal altura queda determinada, y el árbol no es una raya más alto ni una raya más bajo de lo que es. Si observo el verde de sus hojas, se trata de un verde determinado, ni más oscuro ni más claro, ni más vivo ni más apagado de lo que es, aunque ahora mismo carezca de escala y de palabras para su determinación. Si dirijo mi mirada a esta planta, ésta se encuentra en un estadio determinado entre su germinación y su madurez, ni más cerca ni más lejos respecto a ambos de lo que está. – *Todo lo que existe está absolutamente determinado; es lo que es, y ninguna otra cosa.*

Lejos de mí el afirmar que yo no sea capaz de pensar algo suspendido entre determinaciones contradictorias. Por supuesto que pienso objetos indeterminados y, a decir verdad, de tales pensamientos consta la mayor parte de mi cogitación. Pienso un árbol en general. ¿Tiene ese árbol frutos o no, tiene

hojas o no; y si las tiene, cuántas? ¿A qué especie de árbol pertenece? ¿Cuál es su tamaño? Y otras tantas. Todas estas preguntas quedarán sin respuesta y mi pensamiento al respecto indeterminado, en tanto no me proponga pensar un árbol en particular, sino el árbol en general. Debo, pues, negar la existencia de ese árbol en general, precisamente porque está indeterminado. Todo lo real, si ciertamente lo es, tiene su número determinado de propiedades entre todas las propiedades posibles de lo real en general, y cada una de ellas en una medida determinada –aunque de entrada tal vez deba resignarme a no poder agotar todas las propiedades de un objeto particular y a no poder aplicarles su escala de medida–.

Pero la naturaleza vuela en su incesante transformación: y mientras hablo sobre el instante pensado, este escapa y todo cambia; y antes de que yo lo pensara, igualmente era distinto. No siempre fue tal como era y como yo lo pensé. Devino así.

¿Y por qué ahora y por qué motivo devino justamente tal como devino? ¿Por qué la naturaleza, entre las infinitas determinaciones múltiples que puede adoptar, adoptó en este instante precisamente esta, la que en efecto adoptó, y ninguna otra?

Pues porque la precedieron justamente las que la precedieron, y no otras posibles; y porque la sucedieron justamente las actuales, y no otras posibles. Si en el instante precedente algo hubiese sido mínimamente distinto de como fue, también en el actual algo sería distinto de como es. ¿Y por qué motivo fue todo en el instante precedente

tal como fue? Pues porque en el que lo precedió todo fue tal como fue. Y este, a su vez, depende del que *lo* precedió; este último de *su* predecesor; y así hacia atrás indefinidamente. Del mismo modo, en el instante inmediatamente posterior la naturaleza estará determinada tal como lo estará, justamente porque en el actual lo está como está; y necesariamente algo en este instante inmediatamente posterior sería distinto de como será, si en el actual algo fuese mínimamente distinto de como es. Y en el instante que lo suceda todo será tal como será porque en el momento inmediatamente posterior todo habrá sido como habrá sido; y su sucesor dependerá a su vez de *este*, tanto como *él* dependerá de su predecesor; y así hacia delante indefinidamente.

La naturaleza recorre la serie infinita de sus determinaciones posibles sin detenerse; y la transición entre tales determinaciones no es anárquica, sino que está estrictamente regulada. Lo que existe en la naturaleza es necesariamente tal como es, y no cabe que sea de otro modo. Yo accedo a una cadena cerrada de fenómenos, pues cada eslabón es determinado por su predecesor y determina a su sucesor; accedo a una interrelación fija, pues partiendo de cualquier instante podría encontrar todos los estados posibles del Universo mediante pura reflexión: hacia atrás, si *explicase* el instante dado; hacia delante, si a partir de éste *dedujese*; hacia atrás cuando indagase las causas por las que únicamente pudo acontecer, hacia delante cuando indagase las consecuencias que necesariamente debe tener. En cada parte percibo el todo, pues solo gracias al todo cada parte es lo que es, y lo es además necesariamente.

¿Qué es realmente lo que acabo de encontrar? Si considero todas mis afirmaciones en conjunto, advierto que su espíritu es el siguiente: para todo devenir, anteponer un ser del cual y por el cual ha devenido; para todo estado prever otro estado y para todo ser otro ser; en una palabra, no permitir que algo surja de la nada.

Detengámonos en este punto, desarrollemos y veamos con claridad en qué consiste, pues podría ser el caso que toda la suerte de mi investigación posterior dependiese de una correcta comprensión de este punto.

¿Por qué y por qué motivo las determinaciones de los objetos son en este instante las que son? –comencé preguntando–. Supuse, sin más pruebas y sin la menor investigación, como algo conocido de suyo, inmediatamente verdadero y plenamente cierto –tal como además es, como aún me parece y como siempre me parecerá–, que las determinaciones tenían un motivo; que no tenían existencia y efectividad por sí mismas, sino por algo que residía fuera de ellas. No me pareció que su existencia diera cuenta de sí misma, y por ella me sentí obligado a admitir otra existencia exterior. ¿Por qué la existencia de aquellas cualidades o determinaciones no me pareció suficiente, por qué me pareció una existencia incompleta? ¿Qué pudo ser en ellas lo que me revelara una deficiencia? Sin duda lo siguiente: en primer lugar, tales cualidades no son algo en sí y para sí, sino algo *en* otro; cualidades de algo que las tiene, formas de algo que las tiene, y para poder pensarlas siempre se presupone ese algo que adopta y porta la cualidad –un *sustrato* de las mismas, según la expresión académica–. Además, el que un sustrato tal tenga una cualidad determinada expresa un estado de reposo

y de detención de sus transformaciones, una interrupción de su devenir. Si lo restituyo al cambio, ya no habrá en él determinación, sino el tránsito desde un estado al contrario a través de la indeterminación. El estado de determinación de la cosa es, pues, el estado y la expresión de un mero padecer, y un mero padecer es una existencia incompleta. Se requiere una actividad que concierte con esta pasividad, a partir de la cual pueda explicarse, por la cual y mediante la cual pueda entenderse o, como suele decirse, *que contenga la razón de esta pasividad.*

Lo que pensé y me resultó obligado pensar no fue en modo alguno que las diferentes determinaciones sucesivas de la naturaleza, como tales, se provoquen unas a otras; que la cualidad presente se destruya a sí misma, y en el instante siguiente, en que ya no existe, produzca en su lugar otra que no es ella y que no reside en ella –lo cual es de todo punto impensable–. La cualidad no se produce a sí ni ninguna otra cosa fuera de sí.

Una fuerza activa, característica del objeto y constitutiva de su esencia propia, fue lo que pensé y debí pensar para comprender la aparición paulatina y el cambio de esas determinaciones.

¿Y cómo me represento esa fuerza, cuál es su esencia y el modo de su manifestación? No puede ser otra sino la que, bajo estas circunstancias determinadas, por sí misma y para sí misma, produce este efecto determinado –y no otro– de un modo absolutamente cierto e indefectible.

El principio de la actividad, del nacer y del devenir *en y para sí*, está íntegramente dentro de esa fuerza, si ha de ser tal, y en ninguna otra cosa exterior: la fuerza no es impelida

o puesta en movimiento; es ella la que pone en movimiento. La razón de esto, *de que opere justamente de esta manera determinada*, reside por una parte en sí misma –pues se trata de esta fuerza y no de otra– y por otra parte fuera de sí –en las circunstancias bajo las que opera–. Ambas, la determinación interna de la fuerza por sí misma y la determinación externa por las circunstancias, deben unirse para producir un cambio. Respecto a la primera: las circunstancias, el estar en reposo y subsistir de las cosas, no provocan devenir alguno, puesto que en ellas mismas se encuentra lo contrario a todo devenir, el permanecer en reposo. En cuanto a la segunda: tal fuerza, si ha de ser concebible, es una fuerza completamente determinada, aun cuando su determinación sea completada por las circunstancias bajo las que opera. Solo tengo que pensar una fuerza: no hay fuerza para mí sino en la medida en que percibo un efecto; una fuerza ineficiente, que verdaderamente sea una fuerza y no un ente en reposo, es totalmente inconcebible. Pero todo efecto está determinado, y dado que un efecto no es sino la huella, sino otro modo de ver el operar mismo, entonces la fuerza eficiente está determinada en su operar, y la razón de esta determinación que presenta reside en parte en sí misma –pues en caso contrario no podría entenderse como algo particular y subsistente por sí– y en parte fuera de sí –pues su determinación propia solo puede entenderse como condicionada–.

He aquí una flor que brota del suelo. De ello deduzco una fuerza formadora en la naturaleza. Dicha fuerza formadora existe para mí en la medida en que existen para mí esta y otras flores, otras plantas, otros animales. No puedo describir tal fuerza sino por su efecto, y ella no puede ser

para mí otra cosa sino aquello que produce un efecto tal, lo que genera flores y plantas y animales, formas orgánicas en general. Afirmaré asimismo que en este lugar pudo brotar esta flor, esta flor en particular, solo en la medida en que todas las circunstancias se unieron para hacerlo posible. Pero esa unión de todas sus circunstancias de posibilidad no me explica aún la realidad efectiva de la flor; y me veo obligado a admitir una fuerza de la naturaleza particular, originaria y operante por sí misma: concretamente una que produce flores, pues una fuerza distinta de la naturaleza en las mismas circunstancias tal vez habría producido algo completamente diferente. Obtengo así la imagen siguiente del universo.

Si concibo todas las cosas como un Uno, como una única naturaleza, entonces hay una única fuerza; si las considero como individuos, entonces hay varias fuerzas –que evolucionan según sus leyes internas y pasan a través de todas las formas posibles que son capaces de adoptar; y todos los objetos de la naturaleza no son sino esas mismas fuerzas bajo una cierta determinación–. La manifestación de cada una de las fuerzas de la naturaleza es determinada –se convierte justamente en la que es– en parte por su esencia, en parte por sus propias manifestaciones anteriores, y en parte por las manifestaciones de todas las demás fuerzas de la naturaleza con las que está en contacto –y a decir verdad está en contacto con todas, puesto que la naturaleza es un Todo interrelacionado–. La fuerza resulta inexorablemente determinada por estos elementos. Toda vez que conforme a su esencia es la que es y que se manifiesta bajo estas circunstancias dadas, su manifestación resulta ser la que es, y bajo ningún concepto cabe que fuera mínimamente diferente de como es.

En cada instante de su duración la naturaleza es un Todo interrelacionado; en cada instante *cada una de las partes* debe ser tal como es, porque *todas las demás* son como son; y no podrías desplazar de su lugar un granito de arena sin que con ello, acaso de modo imperceptible para tus ojos, algo en alguna de las partes del Todo inconmensurable cambiara. Ahora bien, *cada instante de esa duración* está determinado por *todos los instantes transcurridos*, y determinará *todos los instantes futuros*: en el instante presente no puedes imaginar que la posición de un grano de arena sea distinta de la que es, sin que te vieras obligado a imaginar distintos todo el pasado hasta el infinito y todo el futuro hasta el infinito. Haz, si quieres, la prueba con este granito de arena que ves. Imagínatelo situado unos pasos más tierra adentro. En ese caso la ráfaga de viento que lo trajo desde el mar tuvo que haber sido más fuerte de lo que fue. Pero entonces las condiciones atmosféricas precedentes, que determinaron la ráfaga de viento y su intensidad, también tuvieron que haber sido distintas de las que fueron; y asimismo las anteriores a *éstas*, que *las* determinaron; y retrocediendo así indefinida e ilimitadamente, obtienes una temperatura del aire muy distinta de la que efectivamente hubo, y un estado muy distinto de los cuerpos que influyen sobre esta temperatura y que a su vez son influidos por ella. La temperatura del aire ejerce indiscutiblemente una influencia crucial sobre la fertilidad o infertilidad de las tierras y, a través de ello o de forma directa, sobre la subsistencia del hombre. ¿Cómo puedes saber –ya que no nos es dado acceder al fondo último de la naturaleza, bastaría aquí señalar la posibilidad–, cómo puedes saber si, a causa de aquellas condiciones atmosféricas que

hubiesen sido precisas para impulsar este granito de arena tierra adentro, alguno de tus antepasados no habría muerto de hambre o frío o calor, antes de engendrar a su hijo del que tú desciendes? Porque entonces tú no existirías, y no existiría tampoco todo lo que tú piensas hacer en el presente y para el futuro. Sencillamente porque un granito de arena está en otro lugar.

Yo, junto con todo lo que llamo mío, soy un eslabón en esta cadena de la estricta necesidad natural. Hubo un tiempo –eso me dicen otros que vivieron en ese tiempo, y yo me veo forzado a admitir por inferencia un tiempo tal del que no tengo conciencia inmediata–, hubo un tiempo en que yo aún no existía y un instante en que yo aparecí. Yo existía solamente para otros, aún no para mí. Desde entonces mi autoconciencia se ha ido desarrollando, y he descubierto en mí ciertas capacidades y aptitudes, ciertas necesidades y deseos naturales. Soy un ser determinado que ha surgido en un instante cualquiera.

Yo no he nacido por mí mismo. Sería el mayor disparate suponer que yo estaba allí, antes de ser, para conferirme a mí mismo la existencia. Yo he llegado a ser real por otra fuerza exterior a mí. ¿Y por cuál sino por la fuerza universal de la naturaleza, puesto que soy parte de ella? El instante de mi aparición y las propiedades con las que aparecí fueron determinadas por esa fuerza universal de la naturaleza; y todas aquellas formas bajo las que estas propiedades fundamentales innatas en mí se han manifestado desde entonces, y que se seguirán manifestando mientras yo exista, están

asimismo determinadas por esa fuerza. Fue imposible que otro naciera en mi lugar; es imposible que este, el ya nacido, sea en cualquier instante de su existencia diferente de como es y de como será.

Que mis estados vengan acompañados de conciencia y que algunos de ellos –pensamientos, resoluciones y similares– incluso no parezcan ser sino puras determinaciones de una conciencia, no debe desorientar mis razonamientos. La determinación natural de la planta es desarrollarse regularmente; la del animal, moverse convenientemente; la del hombre, pensar. ¿Por qué debería poner reparos a reconocer en esta última, tal como en la primera y la segunda, la manifestación de una fuerza originaria de la naturaleza? Solo puede deberse al asombro, siendo obviamente el pensamiento un efecto de la naturaleza mucho más elevado y elaborado que el desarrollo de las plantas o el movimiento propio de los animales, pero ¿cómo podría tolerar que esa emoción perturbe mi estudio? Admito que no puedo explicar cómo la fuerza de la naturaleza produce el pensamiento, pero ¿acaso podría explicar mejor cómo produce el crecimiento de una planta o el movimiento de un animal? Derivar el pensamiento de la mera combinación de la materia es un sinsentido en el que no caeré ¿Puede explicarse así siquiera la formación del musgo más rudimentario? Las fuerzas originarias de la naturaleza no deben ni pueden ser explicadas, pues es a partir de ellas de donde todo lo explicable se explica. El pensamiento es, simple y llanamente es, del mismo modo que la fuerza formadora de la naturaleza es, simple y llanamente es. El pensamiento existe en la naturaleza; y puesto que el ser pensante surge y se desarrolla conforme a

leyes naturales, el pensamiento existe mediante la naturaleza. Existe una fuerza pensante originaria en la naturaleza, tal como existe una fuerza formadora originaria.

Esta fuerza pensante originaria del universo progresa y se desarrolla en todas las determinaciones que le resultan posibles, de la misma manera que las restantes fuerzas originarias de la naturaleza progresan y adoptan todas las formas posibles. Yo soy una determinación particular de la fuerza formadora, como la planta; una determinación particular de la fuerza motriz propia, como el animal; y, además de ello, una determinación de la fuerza pensante: y la unión de estas tres fuerzas fundamentales en una sola fuerza, en un solo desarrollo armónico, constituye el atributo distintivo de mi especie –del mismo modo que lo distintivo del vegetal consiste en ser únicamente una determinación de la fuerza formadora–.

Forma, movimiento propio y pensamiento no dependen en mí unos de otros, ni resultan tampoco unos de otros –tal que yo pensara mi forma y mi movimiento así, y con ellos las formas y movimientos que me rodean, porque así son; o bien, en sentido contrario, que estos fueran así porque yo así los pienso–, sino que todos son simultánea e inmediatamente los desarrollos armonizadores de una única y misma fuerza, cuya manifestación se convierte necesariamente en un ser de mi especie en concordancia íntima consigo, y que podría denominarse fuerza formadora del hombre. En mí nace elementalmente un pensamiento, y también elementalmente la forma que le corresponde, y también elementalmente los movimientos que corresponden a ambos. Yo no soy lo que soy porque lo pienso o lo quiero, ni tampoco lo pienso o

lo quiero porque lo soy, sino que yo soy y pienso, ambos elementalmente, y ambos concuerdan por una razón superior.

Tan cierto como que estas fuerzas originarias de la naturaleza son algo de por sí y poseen sus propias leyes y fines, de igual modo las manifestaciones de las mismas una vez hechas realidad –siempre que la fuerza esté abandonada a sí misma y no sea reprimida por otra fuerza ajena superior– deben tener una duración y presentar un cierto número de transformaciones. Aquello que desaparece en el mismo instante en que surge no puede ser manifestación de una fuerza fundamental, sino únicamente consecuencia del concurso de varias fuerzas. La planta, determinación particular de la fuerza formadora de la naturaleza, avanza abandonada a sí misma desde su germinación primera hasta la maduración de su semilla. El hombre, determinación particular de todas las fuerzas de la naturaleza reunidas, avanza abandonado a sí mismo desde el nacimiento hasta la muerte por vejez. De ahí la duración de la vida de la planta y de la vida del hombre, así como las distintas determinaciones de sus vidas.

Esta forma, este movimiento propio, este pensamiento –en armonía entre sí–, esta duración de todas esas propiedades esenciales bajo diversas transformaciones accidentales, me caen en suerte en la medida en que soy un ser de mi especie. Pero la fuerza natural formadora del hombre ya se había manifestado, antes de que yo naciera, bajo diversas condiciones y circunstancias externas. Es en esas circunstancias externas, que determinan la forma particular de su eficacidad presente, donde reside la razón de que justamente un individuo tal de mi especie devenga real. Las mismas

circunstancias no pueden repetirse jamás, porque entonces también el todo-naturaleza se repetiría, y surgirían dos naturalezas en lugar de una sola: por eso aquellos individuos que ya fueron reales no pueden nunca volver a serlo. Además, la fuerza natural formadora del hombre se manifiesta en el tiempo en que yo existo bajo todas las circunstancias posibles en ese tiempo. Ninguna confluencia de tales circunstancias es absolutamente igual a aquella por la que *yo* devine, salvo que el Todo se hubiera escindido en dos mundos absolutamente iguales y sin relación entre sí. No pueden darse dos individuos absolutamente iguales en un mismo tiempo. Así queda determinado lo que yo –*yo, esta persona determinada*– debí ser; y queda hallada la ley general por la que yo devine el que devine: yo soy aquello que la fuerza formadora del hombre –habiendo sido lo que fue; siendo fuera de mí lo que es; encontrándose en esta relación determinada con otras fuerzas antagonistas de la naturaleza– *pudo* devenir; y, como en ella misma no puede residir razón alguna para constreñirse, puesto que pudo, *debió* necesariamente devenir. Yo soy el que soy porque en esta coyuntura del todo-naturaleza solo fue posible uno como yo y no otro distinto; y un espíritu que contemplara íntegro el fondo último de la naturaleza podría, a partir del conocimiento de un solo hombre, indicar con plena certeza qué hombre existió en cualquier tiempo pasado y qué hombre existirá en cualquier tiempo futuro; en una sola persona reconocería *todas* las personas reales. Esta relación mía con el todo-naturaleza es, pues, la que determina todo lo que fui, lo que soy y lo que seré: y ese mismo espíritu podría deducir infaliblemente a partir de cualquier instante posible de mi existencia lo que

fui antes y lo que seré después. Todo lo que yo soy y seré, lo soy y seré necesariamente, y no cabe la posibilidad de que fuera algo distinto.

Es cierto que yo, como ser autónomo y –en algunos acontecimientos de mi vida– libre, tengo conciencia íntima de mí mismo; pero esa conciencia puede explicarse perfectamente a partir de los principios planteados y concordar con las conclusiones recién obtenidas. Mi conciencia inmediata, la percepción en sentido propio, no va *más allá de mí mismo* ni de mis determinaciones: inmediatamente yo tan solo sé de mí mismo; todo lo que sea capaz de saber más allá de esto, lo sé por *deducción*, a la manera en que acabo de inferir las fuerzas originarias de la naturaleza, las cuales no se encuentran dentro del ámbito de mis percepciones. Pero *yo* –lo que denomino mi yo, mi persona– no soy la fuerza formadora del hombre en sí, sino solo una de sus manifestaciones: y solo de esa manifestación soy consciente, *como mi yo*, y no de aquella fuerza que infiero por la necesidad de explicarme a mí mismo. Esta manifestación, conforme a su ser real, es algo que procede de una fuerza originaria y autónoma, y como tal debe ser encontrada en la conciencia. Solo por eso me descubro como un ser *autónomo*. Y también por esa misma razón me percibo como *libre* en acontecimientos concretos de mi vida –cuando estos acontecimientos son manifestaciones de la fuerza autónoma que afectan a mi persona–; como *retenido y constreñido* –cuando por una concatenación de circunstancias externas, que se originan en el tiempo y no residen en la limitación originaria de mi persona, no puedo siquiera hacer

lo que en virtud de mi fuerza individual podría–; como *forzado* –cuando esta fuerza individual es obligada a manifestarse, incluso en contradicción con sus propias leyes, sometida al poder de otra fuerza antagónica–.

Démosle conciencia a un árbol, y dejémoslo crecer sin impedimento, extender sus ramas, producir las hojas, yemas, flores y frutos propios de su especie. Él no se sentirá constreñido por ser precisamente un árbol, ni precisamente uno de esta especie, ni precisamente este individuo de esta especie; él se sentirá libre, porque en todas esas manifestaciones hace lo que su naturaleza le exige; no querrá hacer otra cosa, porque solo puede querer lo que esta le exige. En cambio retengamos su crecimiento por medio de condiciones climáticas desfavorables, por falta de nutrientes u otras causas: él se sentirá limitado y obstaculizado, pues un impulso que verdaderamente reside en su naturaleza no se ve satisfecho. Atemos sus ramas crecidas libremente a una espaldera, impongámosle el injerto de tallos ajenos: él se sentirá forzado a cierto proceder; sus ramas seguirán creciendo, pero no en la dirección que habría tomado la fuerza abandonada a sí misma; seguirá produciendo frutos, pero no los que su naturaleza exigía. Yo, en mi *autoconciencia inmediata*, me percibo como libre; pero mediante *reflexión* sobre el todo-naturaleza hallo que la libertad es absolutamente imposible: mi primera impresión debe quedar subordinada a la segunda, e incluso para explicar la primera se requiere la segunda.

¡Qué honda satisfacción procura este modelo a mi entendimiento! ¡Qué orden, qué robusta articulación, qué esquema tan sencillo adquiere así el conjunto de mi conocimiento! La conciencia ya no es aquí ese intruso dentro de la naturaleza cuya vinculación con un ser resulta tan incomprensible: ahora es autóctona; es incluso una de sus determinaciones necesarias. La naturaleza asciende paulatinamente en la serie escalonada de sus creaciones. En la materia bruta es un ser simple; en la materia organizada vuelve a sí misma para actuar interiormente sobre sí –en la planta para darse una forma, en el animal para moverse–; en el hombre, su obra maestra cumbre, se vuelve sobre sí para verse y contemplarse: en él, por así decir, se desdobla y, de un mero ser, pasa a convertirse en ser y conciencia unidos.

En este contexto resulta fácil explicar cómo debo entender *mi propio ser* y sus determinaciones. Mi ser y mi saber tienen un fundamento común: mi naturaleza. No puede existir un ser en mí que, justamente por tratarse de *mi* ser, no sepa de sí. Igualmente resulta explicable la conciencia de *los objetos físicos fuera de mí*. Aquellas fuerzas de cuyas manifestaciones consta mi personalidad –las fuerzas formadora, motriz propia y pensante presentes en mí– no son esas fuerzas tal como lo son en la naturaleza, sino solo una determinada porción de las mismas; y el que sean únicamente esa porción se debe a que fuera de mí aún existe muchísimo ser. De lo primero se puede *conjeturar* lo segundo: de la limitación, lo limitador. Dado que yo no soy ese o aquel, que sin duda pertenecen a la articulación del ser en su conjunto, entonces ese o aquel deben estar fuera de mí –así es como infiere y conjetura la naturaleza pensante en mí–. Yo tengo conciencia inmediata de mi limitación, porque obviamente me pertenece y porque en definitiva existo gracias a ella; la conciencia de lo limitador,

de aquello que no soy, me viene dada por esa conciencia de mi limitación y proviene de ella.

Se acabaron, por tanto, los supuestos efectos e influencias de las cosas exteriores sobre mí, mediante los que habrían de penetrar en mi conocimiento, pues ese conocimiento no está en ellas y no puede por tanto salir de ellas. La razón de que yo admita algo fuera de mí no está fuera, sino dentro de mí, en la limitación de mi propia persona; por medio de esa limitación mi naturaleza pensante sale de sí misma y obtiene una visión global de sí en su totalidad –en cada individuo, con un punto de vista propio–.

Del mismo modo nace en mí la idea de la *esencia pensante de mi semejante*. Yo, o sea, la naturaleza pensante en mí, concibe pensamientos que deben de haberse desarrollado a partir de sí misma –en cuanto determinación individual de la naturaleza– y otros, en cambio, que no deben de haberse desarrollado a partir de sí misma. Y en efecto así es. Los primeros son mi contribución individual propia al acervo del pensamiento universal en la naturaleza; los segundos están solo deducidos de los primeros, tal como debe acontecer en este dominio, pero deducidos no en mí, sino en otros entes pensantes: y a partir de ahí *infiero* la existencia de entes pensantes aparte de mí. En pocas palabras: la naturaleza toma en mí conciencia de sí en su integridad; pero solo comenzando por la conciencia individual que tiene de mí y progresando desde ella a la conciencia del ser general por aplicación del principio de razón [*Satz des Grundes*], es decir, pensando las condiciones bajo las cuales serían posibles una figura tal, un movimiento tal y un pensamiento tal, en los que consiste mi persona. El principio de razón es el

punto de transición desde lo particular, que es mi persona, a lo general, que está fuera de ella; el criterio que distingue estos dos modos de conocimiento es que el primero es una intuición inmediata y el segundo una deducción.

En cada individuo, la naturaleza se ve a sí misma desde un punto de vista particular. Yo me llamo a mí *yo*, y a ti *tú*; tú te llamas a *ti* yo, y a *mí* tú; yo estoy para ti fuera de ti, al igual que tú estás para mí fuera de mí. Lo primero que yo conozco fuera de mí es lo que inmediatamente me limita; tú, lo que a ti inmediatamente te limita: a partir de este punto progresamos por los siguientes eslabones de la cadena –pero describimos secuencias muy diferentes, que acá o allá se cruzan, pero nunca discurren juntas en la misma dirección–. Todos los individuos posibles, y por consiguiente todos los puntos de vista posibles de la conciencia, devendrán reales. Esta conciencia de todos los individuos tomada en su conjunto constituye la conciencia completa que el universo tiene de sí: y no existe otra, pues solo en el individuo se dan realidad y determinación completas.

El testimonio de la conciencia de cada individuo es infalible –siempre que se trate de la conciencia descrita hasta ahora–, pues esa conciencia se desarrolla a partir del curso regulado de la naturaleza en su totalidad, y la naturaleza no puede contradecirse a sí misma. Dondequiera que haya una representación, debe haber también un ser que corresponda a esa representación, pues las representaciones se generan al mismo tiempo que el ser al que corresponden. La conciencia particular de cada individuo está absolutamente determinada, pues procede de su naturaleza: nadie puede tener unos conocimientos diferentes, ni en otro grado de viveza, de los

que realmente tiene. El *contenido* de sus conocimientos es determinado por el emplazamiento que ocupa en el universo; la *claridad y viveza* de los mismos, por la mayor o menor eficacia que la fuerza propia de la humanidad sea capaz de manifestar en su persona. Démosle a la naturaleza una sola determinación de una persona, por insignificante que parezca, sea el recorrido de un solo músculo o la curvatura de un cabello, y nos dirá –si tuviese una conciencia general y pudiese responder– todos los pensamientos que concebirá esa persona en todo instante de su conciencia.

Igualmente comprensible en este modelo resulta esa manifestación dentro de nuestra conciencia que denominamos *voluntad*. Una volición es la conciencia inmediata de la eficacia de alguna de nuestras fuerzas naturales interiores. La conciencia inmediata de una tendencia de estas fuerzas, que no llega a ser eficacia, puesto que se ve inhibida por fuerzas contrarias, es en la conciencia inclinación o deseo; la lucha de las fuerzas antagónicas, irresolución; la victoria de una de ellas, resolución de la voluntad. Si la fuerza impulsora es aquella que tenemos en común con la planta o el animal, entonces se ha producido ya en nuestro ser interior una escisión y una degradación: el deseo no es conforme a nuestro rango en el orden de las cosas, sino que queda por debajo, y empleando cierta expresión podría llamarse un bajo deseo. Si la fuerza impulsora es en cambio la fuerza íntegra indivisa del género humano, entonces el deseo es conforme a nuestra naturaleza y puede llamarse un alto deseo. La tendencia o aspiración de esta segunda fuerza, considerada en sentido general, puede llamarse con toda la razón una ley *moral*. Un efecto producido por esa fuerza es un deseo virtuoso, y el obrar resultante, virtud. Una victoria de la primera fuerza en discordancia con la segunda es un defecto. Si esa victoria se produce en franca oposición, es un vicio.

La fuerza que vence en cada caso, vence necesariamente; su preponderancia viene determinada por la articulación del universo; y así, por esa misma articulación, también vienen determinados irrevocablemente la virtud, el defecto y el vicio de cada individuo. Démosle de nuevo a la naturaleza el recorrido de un músculo o la curvatura de un cabello en un individuo particular, y a partir de ello nos indicará, si tuviese una conciencia general y pudiese responder, todas las buenas y malas obras de su vida desde el principio hasta el fin. Pero no por ello deja la virtud de ser virtud, ni el vicio de ser vicio. La naturaleza virtuosa es noble, la viciosa es innoble y reprobable, aun cuando ambas resulten necesariamente de la articulación del universo.

Existe el *arrepentimiento*, y es la conciencia del afán continuado de humanidad presente en mí, incluso después de haber sido vencido, unido al desagradable sentimiento de que precisamente haya sido vencido: una desasosegante pero preciosa prenda de nuestra noble naturaleza. De esta conciencia de nuestro impulso fundamental nace también la *conciencia moral*, así como su mayor o menor perspicacia y susceptibilidad, hasta su absoluta carencia, en los distintos individuos. El innoble no es capaz de arrepentimiento, porque la humanidad en él no tiene suficiente fuerza para contrarrestar los bajos impulsos. Recompensa y castigo son las consecuencias naturales de la virtud y el vicio para engendrar nuevas virtudes y nuevos vicios. Mediante victorias repetidas y notables se expandirá y redoblará nuestra fuerza personal; por ca-

rencia de efectos o por derrotas repetidas se irá debilitando. – Solamente a modo de esbozo: culpabilidad y responsabilidad no tienen otro sentido que el que les corresponde en un derecho exterior. Se hace culpable, y será hecho responsable de su proceder, aquel que obliga a la sociedad a aplicar fuerzas exteriores artificiales con objeto de suprimir los efectos de sus impulsos perjudiciales para la seguridad común.

Mi investigación está concluida y mi deseo de saber satisfecho. Sé lo que soy y sé en qué consiste la esencia de mi especie. Soy una manifestación determinada por el universo de una fuerza natural determinada por sí misma. Es imposible que comprenda mis determinaciones personales particulares *a partir de sus causas*, puesto que yo no puedo acceder al fondo último de la naturaleza. Pero al menos tengo conciencia *inmediata* de esas determinaciones. Sé perfectamente lo que soy en el instante presente; puedo recordar en gran medida lo que fui anteriormente; y sabré lo que seré cuando lo sea.

No puedo hacer uso de este descubrimiento para mi actuar, pues en definitiva yo no actúo, sino que la naturaleza actúa en mí; no puedo proponerme hacer de mí algo distinto de aquello que por naturaleza estoy determinado a ser, puesto que yo no me hago a mí mismo, sino que la naturaleza me hace a mí y todo lo que llegaré a ser. Yo puedo arrepentirme, o alegrarme, o adoptar buenos propósitos –aunque en rigor ni siquiera eso puedo, sino que me acontece cuando está determinado a acontecerme–; sea como fuere, por mucho arrepentimiento y por muchos propósitos que adopte, no podré modificar un ápice lo que debo llegar a ser. Estoy sometido

al poder inexorable de la estricta necesidad; si esta me destinara a ser un necio y un depravado, seré sin duda un necio y un depravado; si me destinara a ser un hombre sabio y bueno, seré sin duda un hombre sabio y bueno. No es culpa ni mérito suyo; tampoco los míos. Ella está sometida a sus propias leyes; yo, a las suyas: una vez que he comprendido esto, lo más confortador será supeditar mis deseos a dicha necesidad, pues mi ser entero lo está.

¡Oh, qué deseos tan contradictorios! Pues ¿por qué habría de ocultarme un segundo más la melancolía, la repulsión y el espanto que se apoderaron de mí cuando entendí cómo termina esta investigación? Al principio me juré que mis inclinaciones no tendrían influencia alguna en el curso de mi reflexión; y efectivamente, con plena conciencia no he consentido influencia alguna. ¿Pero debería por ello dejar de reconocer al final que el resultado obtenido contradice mis presentimientos, deseos y exigencias más profundos? ¿Y cómo puedo, pese a la corrección y la estricta precisión que parecen darse en estas consideraciones, creer en una explicación de mi existencia que se opone tan decisivamente a su raíz íntima, al fin mismo para el que quiero existir y sin el cual repudio esa existencia?

¿Por qué debe afligir y desgarrar mi corazón aquello que conforta tan plenamente mi entendimiento? Puesto que nada en la naturaleza se contradice, ¿únicamente el hombre es un ser contradictorio? ¿O tal vez no el hombre, sino solamente yo y los que son como yo? ¿Acaso habría debido proseguir en la complaciente ilusión que me rodeaba, mantenerme en

la esfera de la conciencia inmediata de mi ser, y no haber planteado jamás la pregunta por sus causas cuya respuesta me hace ahora tan desdichado? Pero si esa respuesta es correcta, entonces *debí* necesariamente plantear la pregunta; *yo* no la planteé, sino que la planteó la naturaleza pensante en mí. Estaba destinado a la desdicha, y ahora lamento en vano la inocencia perdida de mi espíritu, que nunca volverá.

¡Pero recobremos el ánimo! ¡Que me abandone todo lo demás; nunca el ánimo! *Por mis meras inclinaciones*, por profundamente arraigadas que estén en mi interior y por sagradas que me parezcan, evidentemente no puedo desechar lo que resulta de argumentos irrebatibles. Pero tal vez me haya equivocado *en la investigación*, tal vez solo haya entendido a medias o considerado de manera sesgada las fuentes desde las que necesariamente partió. Debería repetir la investigación a partir del extremo opuesto, para así darle yo su punto de partida. ¿Pero qué es lo que en esta conclusión tan violentamente me repele y ofende? ¿Qué es lo que desearía haber encontrado en su lugar? ¡Comenzaré intentando aclarar esa inclinación a la que aludo!

Que yo estuviera destinado a ser un hombre sabio y bueno, o un hombre necio y depravado, que yo no pudiera alterar en nada ese destino, que de lo primero no se me atribuyera ningún mérito y de lo segundo ninguna culpa: eso fue lo que me llenó de repulsión y espanto. Aquella causa de mi ser, y de las determinaciones de mi ser *fuera de mí*, cuya manifestación estaba determinada a su vez por otras causas *fuera de ella*: eso fue lo que me repelió tan violentamente. Aquella libertad,

que no era en absoluto *la mía propia* sino la de *una fuerza ajena* fuera de mí, y que incluso en ésta era solo una libertad *condicionada*, solo una libertad a medias: eso fue lo que no me contentó. *Yo mismo*, ese del que soy consciente como mi propio yo, como mi persona –y que en aquel modelo teórico aparecía como mera manifestación de algo superior–, yo quiero ser autónomo –no en otro, ni a través de otro, sino ser algo por mí mismo– y quiero, en cuanto tal, ser yo mismo la razón última de mis determinaciones. El rango que en aquel modelo teórico ocupaba la fuerza originaria de la naturaleza quiero ahora poseerlo yo, con la única diferencia de que el modo de mi manifestación no esté determinado por fuerzas ajenas. Quiero tener una fuerza interior propia, manifestarme de modos infinitamente diversos, como hacían aquellas fuerzas de la naturaleza: pero una fuerza que se manifiesta justamente como se manifiesta, y por ninguna otra razón sino porque así se manifiesta; no como aquellas fuerzas de la naturaleza, que lo hacían bajo ciertas condiciones externas.

¿Y cuál debería ser, con arreglo a este deseo mío, la sede y centro de esta fuerza propia del yo? Obviamente no mi cuerpo, pues ya sólo según su ser, cuando no según el resto de sus determinaciones, lo admito como una manifestación de las fuerzas de la naturaleza; tampoco mis inclinaciones sensibles, las cuales considero como una relación entre esas fuerzas y mi conciencia: así pues, mi pensamiento y mi volición. Yo deseo querer con libertad según un concepto de fin elaborado libremente[1], y este deseo, como razón abso-

1. «Nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe». Se trata de una expresión propia de Fichte, ya empleada en su obra anterior *Sistema de la doctrina moral*, 1798 [N. del T.].

lutamente última y no determinada por ninguna otra razón superior posible, debería mover y formar en primer lugar mi cuerpo y, a través de este, el mundo que me rodea. Mi fuerza natural activa debería estar sometida únicamente al dominio de la voluntad, y no ser puesta en movimiento absolutamente por nada distinto de ella. *Así* es como debería acontecer: debería haber un bien supremo según las leyes del espíritu; yo debería tener la facultad de buscarlo con libertad hasta que lo encuentre, de reconocerlo como tal cuando lo haya encontrado, y debe ser culpa mía el no encontrarlo. Este bien supremo debería poder quererlo sencillamente porque quiero; y si prefiriera algo distinto de él, debería ser culpa mía. De esa voluntad debería derivarse mi obrar, y sin esa voluntad no puede resultar acción alguna por mi parte, pues no debería existir ninguna otra fuerza posible para mi obrar. Solo entonces debería mi fuerza, determinada por la voluntad y sometida a ella, intervenir en la naturaleza. Yo quiero ser el señor de la naturaleza, y ella debería ser mi sierva; quiero ejercer una influencia sobre ella en consonancia con mi fuerza, pero ella no debería ejercer influencia alguna sobre mí.

Este es el contenido de mis deseos y exigencias. En sentido opuesto ha dictaminado una investigación previa, satisfactoria para mi entendimiento. Mientras que, con arreglo a lo primero, yo debería ser independiente de la naturaleza, y en general de cualquier ley que no me dé a mí mismo, con arreglo a lo segundo yo sería un mero eslabón absolutamente determinado en la cadena de la naturaleza. La cuestión es ahora, en primer lugar, saber si una libertad tal como la que

yo deseo es concebible y, en caso afirmativo, averiguar si mediante una reflexión profunda no podrían hallarse argumentos que me obligasen a admitir esa libertad como *real*, y además a atribuírmela, con lo que mi investigación previa quedaría refutada.

Que yo quiera ser libre, a la manera expuesta, significa que yo mismo quiero convertirme en aquello que seré. Para ello –y esto es lo más insólito, y a primera vista completamente absurdo, que hay en esta idea– yo debería en cierto sentido ser eso que voy a ser antes de serlo, para así poder convertirme en ello, es decir, debería tener un modo doble de ser, donde el primero contendría la razón de la determinación del segundo. Si observo ahora mi autoconciencia inmediata en la volición, hallo lo siguiente. Yo tengo conocimiento de múltiples posibilidades de acción, entre las cuales, según me parece, puedo elegir la que quiera. Recorro el dominio de tales posibilidades, lo amplío, dilucido sus particularidades, comparo unas con otras y pondero. Finalmente elijo una entre todas, conforme a ella determino mi voluntad, y de esa resolución de la voluntad se sigue la acción correspondiente. Resulta, pues, que yo soy *antes*, en el puro pensamiento de mi fin, aquello que después, y conforme a ese pensamiento, soy *realmente* mediante la voluntad y la acción. Yo soy antes como pensante eso que, en virtud del pensamiento, soy más tarde como actuante. Yo me hago a mí mismo: mi ser, mediante mi pensar; mi pensar, mediante el pensar mismo. Asimismo se podría presuponer para un estado concreto de una manifestación de la fuerza natural simple, como por ejemplo una planta, un estado de indeterminación en el que se dé una multiplicidad de determina-

ciones que esa manifestación abandonada a sí misma podría adoptar. Tal posibilidad múltiple está fundada por supuesto *en ella*, en esa fuerza que le es propia; y sin embargo no es *para ella*, puesto que no es capaz de conceptos, no puede elegir, no puede por sí misma poner fin a la indeterminación. Han de ser causas de determinación externas las que circunscriban a una entre todas las posibilidades, lo cual no podría hacer por sí sola. En ella no puede darse una determinación antes de su determinación, puesto que tiene una sola manera de ser determinada: la que corresponde a su ser real. De aquí debió provenir que en la investigación previa yo me viera obligado a afirmar que la manifestación de toda fuerza debe recibir su determinación completa del exterior. Yo no pensaba más que en aquellas fuerzas que se manifiestan exclusivamente a través de un ser, pero que son incapaces de conciencia. En ese caso, la afirmación previa es válida sin la menor salvedad; en las inteligencias, tal afirmación carece de fundamento y parece, por tanto, precipitado hacerla extensiva a ellas.

La libertad, en el sentido aquí exigido, solo es concebible en inteligencias; y en estas se da además con toda seguridad. Incluso bajo este supuesto el hombre sigue siendo tan plenamente comprensible como la naturaleza. Mi cuerpo, y mi facultad de actuar en el mundo sensible, siguen siendo, como en el sistema previo, una manifestación de fuerzas de la naturaleza limitadas; y mis inclinaciones naturales son las relaciones entra esa manifestación y mi conciencia. El mero conocimiento de aquello que existe sin mi intervención, bajo este supuesto de una libertad, se da exactamente igual que en aquel sistema; y hasta este punto coinciden ambos.

No obstante, según el sistema previo –y aquí comienza la discrepancia entre ambos–, mi capacidad de producir un efecto sensible estaría supeditada a la naturaleza, sería puesta en acto siempre por esa fuerza que la engendró, y el pensamiento se mantendría como mero espectador; por el contrario, según el sistema actual, esa capacidad, desde el mismo instante en que aparece, está supeditada a una fuerza superior a toda naturaleza y absolutamente eximida de sus leyes: la fuerza del concepto de fin y de la voluntad. El pensamiento ya no es un mero espectador, sino que de él precisamente parte la acción eficaz. En el primer sistema, son fuerzas externas e invisibles para mí las que ponen término a mi indecisión y circunscriben a una opción única mi facultad de acción y mi conciencia inmediata de la misma, es decir, mi voluntad –exactamente de la misma manera que la eficacidad indeterminada por sí sola de la planta resulta circunscrita–; en el sistema actual, soy yo mismo, independiente y libre de toda influencia de fuerzas exteriores, el que pone fin a su indecisión y, mediante el conocimiento del bien supremo elaborado libremente por mí, se determina.

¿Cuál de los dos modelos debo adoptar? ¿Soy libre y autónomo, o bien no soy nada por mí mismo, sino mera manifestación de una fuerza ajena? Acabo de ver que ninguna de estas dos afirmaciones está suficientemente fundamentada. A favor de la primera habla tan solo su posibilidad de ser concebida; a favor de la segunda, extiendo un principio, verdadero en sí y en su dominio, más allá de lo que su fundamento permite. Si la inteligencia es una mera manifes-

tación de la naturaleza, entonces hago bien en extender tal principio hasta ella; ahora bien, la cuestión es justamente saber si la inteligencia es tal cosa o no; y esa cuestión deberá ser respondida por deducción a partir de otros principios, y nunca como una respuesta fija presupuesta en el comienzo de mi investigación y obtenida como conclusión tras haberla introducido previamente. En suma, ninguno de estos dos modelos aporta argumentos probatorios.

Tampoco tiene mucho que decir al respecto la conciencia inmediata. Yo jamás podré tomar conciencia: ni de las fuerzas exteriores, que en el sistema de la necesidad universal me determinan, ni de mi fuerza propia, por la que en el sistema de la libertad me determino a mí mismo. Cualquiera que sea el modelo que adopte, lo adopto sencillamente porque lo adopto.

El sistema de la libertad satisface; el sistema opuesto mata y reduce mi corazón a la nada. Estar ahí, frío, muerto, ser un mero espectador de las vicisitudes del mundo, un espejo inerte de las formas cambiantes: tal existencia es insoportable para mí; la rechazo y la maldigo. Quiero amar, quiero formar parte, quiero alegrarme y afligirme. El objeto supremo para mí de este participar soy yo mismo; y lo único en mí con lo que puedo permanentemente satisfacerlo es con mi obrar. Quiero hacerlo todo del mejor modo; quiero sentirme alegre cuando obre bien, afligirme cuando obre mal; e incluso esa aflicción debería resultarme dulce, pues implica participación en mí mismo y garantía de enmienda futura. Sólo en el amor está la vida; sin él, todo es muerte y aniquilación.

Pero he aquí que el sistema opuesto irrumpe, frío e insolente, y se mofa de este amor. Yo no soy y no actúo –eso me

dice–. El objeto de mi más profundo afecto es una quimera, una burda ilusión refutable. En lugar de mí, existe y actúa una fuerza ajena que me resulta completamente desconocida; y me es absolutamente indiferente saber cómo opera. Ahí me quedo, avergonzado de mis inclinaciones afectuosas y de mi buena voluntad, sonrojado ante aquello que considero lo mejor que hay en mí y lo único para lo que quiero existir como ante un desvarío ridículo. Lo más sagrado para mí es objeto de burla.

Sin duda debió de ser el amor por este amor, el interés por este interés, lo que inconscientemente me impulsó –antes de emprender la investigación que ahora me trastorna y conduce a la desesperación– a creerme libre y autónomo. Sí; sin duda fue ese interés el que me hizo convertir en convicción una opinión que no tiene a su favor más que su posibilidad de ser concebida y la indemostrabilidad de su contrario; fue ese interés el que hasta ahora me apartó de la tarea de querer explicarme mejor a mí mismo y mis facultades.

Este sistema opuesto, seco y desalmado, pero de inagotable poder explicativo, es capaz incluso de explicar mi interés por la libertad y mi repulsión hacia la opinión contraria. Explica todo lo que yo a partir de mi conciencia alego contra él, y cada vez que digo que acontece de esta u otra manera, me responde él igual de seco y distante: «Yo digo lo mismo y, además, las razones por las que necesariamente así será». A todas mis quejas responderá: «Cuando hablas de tu corazón, de tu amor, de tu interés, tú te sitúas en el punto de vista de la conciencia inmediata de tu yo; y así lo admites de hecho cuando afirmas que tú mismo eres el objeto supremo de tu interés. Y al respecto es sabido, como antes se

discutió, en qué medida ese tú, que tan vivamente te interesa, no es propiamente capacidad de producir un efecto, sino *impulso* de tu naturaleza interior; y es sabido que todo impulso, en la medida en que lo es, vuelve sobre sí mismo e incita a la actividad eficaz; y por tanto resulta comprensible que ese impulso deba manifestarse necesariamente en la conciencia como amor e interés por una actividad libre y propia. Si te desplazas desde este angosto punto de vista de la autoconciencia hasta el punto más elevado de la visión general del universo que te prometiste adoptar, entonces comprenderás que lo que llamabas tu amor no es tuyo, sino ajeno: es el interés de la fuerza originaria de la naturaleza en ti por conservarse como tal. Y no continúes, pues, apelando a tu amor; pues aunque este pudiera probar alguna cosa, la premisa sería falsa. *Tú* no te *amas*, puesto que tú ni siquiera *eres*; es *la naturaleza en ti* la que se interesa por su propia conservación. Que en la planta, donde existe un impulso propio por crecer y formarse, la acción eficaz concreta de ese impulso depende de fuerzas ajenas a ella, es algo que admites sin discusión. Confiérele por un instante conciencia a esa planta: ella sentirá entonces con interés y amor su impulso por crecer. Convéncela con argumentos racionales de que ese impulso no puede hacer nada por sí solo, sino que la dimensión de su manifestación es determinada siempre por algo externo: hablará entonces tal vez como tú acabas de hablar; se comportará de un modo disculpable en una planta, pero en modo alguno propio de ti, en cuanto producto superior de la naturaleza, en cuanto pensador del Todo de esa naturaleza».

¿Qué podría yo objetar contra este planteamiento? Si me dirijo a su fundamento, al célebre punto de la visión general

del universo, debo callar con cierto sonrojo. La cuestión es saber si yo debería adoptar tal punto de vista o bien mantenerme en el dominio de la conciencia personal inmediata, si el amor debe subordinarse al conocimiento o bien el conocimiento al amor. Esto último goza de mala reputación entre personas instruidas; lo primero me hace indeciblemente desgraciado y me consume las entrañas. No puedo hacer lo último sin sentirme irreflexivo y necio; no puedo hacer lo primero sin aniquilarme.

Pero tampoco puedo quedarme en suspenso. De la respuesta a esta cuestión depende toda mi paz y dignidad. Igualmente imposible me resulta decidirme: no tengo elemento decisorio alguno, ni a favor de lo uno ni de lo otro.

¡Qué insoportable estado de incertidumbre e indecisión! ¡Aquí me veo a causa de la mejor y más valiente decisión de mi vida! ¿Qué poder logrará sacarme de aquí? ¿Qué poder logrará salvarme de mí mismo?

LIBRO SEGUNDO

CONOCIMIENTO

El disgusto y la ansiedad me roían por dentro. Detestaba el día que me trajo a esta vida, cuya verdad y significado se habían vuelto inciertos. Me despertaba de noche entre sueños inquietantes. Buscaba angustiado un rayo de luz para escapar de semejante laberinto de dudas. Buscaba y buscaba, pero seguía hundiéndome en el laberinto.

Una vez, sobre la medianoche, pareció presentarse una figura prodigiosa y dirigirse a mí: «Pobre mortal –le oí decir–, extraes conclusiones falsas, una tras otra, y te crees sabio».

«Te estremeces ante fantasmas que tú mismo te has esforzado en crear. Atrévete de verdad a ser sabio. No te traigo ninguna nueva revelación. Lo que puedo enseñarte, tú ya lo sabes hace tiempo y ahora solo tienes que recordarlo. Yo no puedo engañarte: tú mismo me irás dando la razón en todo, y de ser engañado lo habrías sido por ti. Recomponte; escúchame y responde a mis preguntas».

Entonces me armé de valor. Él apelaba a mi propio entendimiento. Yo quería intentarlo. Él no puede pensar nada por mí: lo que yo piense, debo pensarlo yo mismo; cualquier convicción que yo tenga, debo elaborarla yo mismo en mi interior. «Habla –exclamé–, quienquiera que seas, espíritu prodigioso, quiero escucharte; pregunta, quiero responderte».

El espíritu: ¿Admites que estos objetos aquí, o esos otros allá, existen realmente fuera de ti?

Yo: Por supuesto que lo admito.

El espíritu: ¿Y cómo sabes que existen?

Yo: Pues porque los veo, los sentiré si los toco, puedo oír sus sonidos. Se me manifiestan a través de todos mis sentidos.

El espíritu: Bueno. Tal vez retires más adelante esa afirmación de que tú ves y tocas y oyes. De momento hablaré, a tu manera, como si realmente percibieras objetos mediante tu vista, tu tacto, etc. Y además exclusivamente *mediante* tu vista, tu tacto y tus demás sentidos externos, ¿no es así? ¿Percibes de algún otro modo que no sea a través de los sentidos; existiría para ti cierto objeto si no fuera porque lo ves, lo tocas, etc.?

Yo: No, de ningún modo.

El espíritu: Luego existen para ti objetos perceptibles, exclusivamente a consecuencia de una determinación de tus sentidos externos: tú sabes de ellos, exclusivamente a través de tu saber de una determinación de tu vista, tacto, etc. Tu afirmación: «Existen objetos fuera de mí», se apoya en: «Yo veo, oigo, toco, etc.».

Yo: Así me parece.

El espíritu: Bien, ¿y cómo sabes que ves, que oyes, que tocas?

Yo: No te entiendo. Tu pregunta me resulta extraña.

El espíritu: Intentaré que sea más fácil de comprender. ¿Puedes ver tu propia vista, tocar tu propio tacto, o sea, tienes algún otro sentido superior a través del cual percibas tus sentidos externos y sus determinaciones?

Yo: Claro que no. Que veo y que toco, y aquello que veo y que toco, lo sé inmediata y elementalmente; lo sé porque es así y, dado que es así, sin intervención ni paso por ningún otro sentido. Por eso me resultó extraña tu pregunta, porque parece poner en duda esta inmediatez de la conciencia.

El espíritu: No era esa la intención; solo se trataba de hacer que tú mismo te dieras cuenta de esa inmediatez. Luego ¿tienes conciencia inmediata de tu vista y de tu tacto?

Yo: Sí.

El espíritu: De *tu* vista y de *tu* tacto, dije. Tú crees ser, pues, el que ve en la vista, el que toca en el tacto; y en la medida en que eres consciente de ello, eres consciente de una determinación o modificación *de ti mismo*.

Yo: Sin duda.

El espíritu: Tú tienes conciencia de tu vista, tacto, etc., y de ese modo percibes el objeto. ¿Podrías percibirlo también sin esa conciencia? ¿Podrías acaso reconocer un objeto por la vista o por el oído, sin saber que lo ves o que lo oyes?

Yo: De ninguna manera.

El espíritu: Luego tu conciencia inmediata de ti y de tus determinaciones sería condición necesaria de cualquier otra conciencia. Tú sabes algo solamente en la medida en que sabes que sabes ese algo: no hay objeto del saber que no sea también objeto del saber de ese saber.

Yo: Correcto.

El espíritu: Por tanto, que existen objetos lo sabes sólo gracias a que los ves, tocas, etc., y que los ves o tocas lo sabes sólo gracias a que sabes que eso lo sabes inme-

diatamente. Lo que no percibas inmediatamente, no lo percibes en absoluto.

Yo: Eso es.

El espíritu: En toda percepción, te percibes primero a ti mismo y tu propio estado; y lo que no entre en esa percepción, no se percibe.

Yo: Sí, repites lo que ya he admitido.

El espíritu: Y no me cansaría de repetirlo, de todas las maneras posibles, si sospechara que aún no lo has comprendido, que aún no te lo has grabado indeleblemente. Dime: ¿puedes afirmar: «Soy consciente de los objetos exteriores»?

Yo: No; en sentido estricto no. El ver, tocar, etc., con que aprehendo las cosas, no son la conciencia misma, sino solo aquello de lo que soy consciente en primer lugar y del modo más inmediato. Rigurosamente solo podría decir: «Soy consciente de *mi ver o tocar las cosas*».

El espíritu: Pues no olvides nunca lo que has comprendido en este instante. *En toda percepción, únicamente percibes tu propio estado.*

El espíritu (continúa): Pero seguiré hablando a tu manera, porque es la habitual. Tú ves, tocas, oyes las cosas, decías. *¿Cómo*, es decir, con qué propiedades las ves o sientes al tacto?

Yo: Yo veo aquel objeto rojo, éste azul; cuando los toque, sentiré éste liso, aquél áspero, éste frío, aquél caliente.

El espíritu: Luego tú sabes lo que son rojo, azul, liso, áspero, frío, caliente.

Yo: Sin ninguna duda.

El espíritu: ¿Querrías describírmelos?

Yo: No pueden ser descritos. Más bien dirige tu mirada hacia ese objeto: lo que sientas a través de la vista cuando lo mires, a eso lo llamo rojo. Toca esta superficie de este otro objeto: lo que sientas, a eso lo llamo liso. De esa misma forma logré yo este conocimiento, y no hay ninguna otra.

El espíritu: ¿Entonces no se podría, desde propiedades ya conocidas por sensación inmediata, descubrir otras nuevas por inferencia? Si, por ejemplo, alguien hubiera visto el color rojo, verde, amarillo, pero no el azul, o hubiera gustado lo ácido, lo dulce, lo salado, pero no lo amargo, ¿podría reconocer sólo por reflexión y comparación el azul o lo amargo, sin ver o gustar algo que lo sea?

Yo: De ningún modo. Lo que es materia de sensación solo puede sentirse, no pensarse. No es deducido, sino absolutamente inmediato.

El espíritu: Curioso; te precias de un conocimiento del que no puedes indicarme cómo lo has obtenido. Fíjate: tú afirmas ver en el objeto esto, sentir al tacto aquello, oír lo otro; por tanto, debes ser capaz de distinguir la vista del tacto, y cada uno de ellos del oído.

Yo: Claro.

El espíritu: Tú afirmas además ver este objeto rojo, aquél azul, sentir éste liso, aquél áspero. Por tanto, debes poder distinguir el rojo del azul, lo liso de lo áspero.

Yo: Sin duda.

El espíritu: Bien; esta diferencia no la aprendiste por reflexión y comparación de esas sensaciones dentro de

ti, como acabas de asegurar. ¿No habrá sido en la comparación de *los objetos fuera de ti* por su color rojo o azul, por su superficie lisa o áspera, donde aprendiste lo que *dentro de ti* has sentido como rojo o azul, como liso o áspero?

Yo: Eso es imposible: la percepción de los objetos parte de la percepción de mi propio estado y es condicionada por ella, no al contrario. Yo distingo los objetos gracias a que distingo mis estados propios. Que esta sensación particular sea denominada con el signo completamente arbitrario «rojo», y aquella con el signo «azul», «liso» o «áspero», es algo que puedo aprender, pero no, en cambio, que las sensaciones en sí son diferentes y cómo lo son. *Que* son diferentes lo sé sencillamente porque: yo sé de mí mismo, yo me siento, y yo me siento diferente en cada una de ellas. *Cómo* se diferencian no lo puedo describir, pero lo sé: son tan diferentes como la sensación que tengo de mí mismo en cada una de ellas, y esa diferencia es una diferencia inmediata, no aprendida ni deducida.

El espíritu: ¿Una diferencia que puedes establecer independientemente del conocimiento de las cosas?

Yo: Que *debo* establecer independientemente, pues el conocimiento de las cosas es independiente de esa diferencia.

El espíritu: ¿Que te es dada, pues, de modo inmediato solo por la sensación que tienes de ti mismo?

Yo: Exclusivamente.

El espíritu: En ese caso deberías conformarte con decir: «Me siento afectado de un cierto modo que denomi-

no 'rojo', 'azul', 'liso', 'áspero'»; deberías ubicar esas sensaciones en tu interior, pero no transferirlas a un objeto que se encuentra completamente fuera de ti, ni hacer pasar por propiedades del objeto lo que no son sino modificaciones tuyas.

Si no, dime: cuando crees ver el rojo o sentir lo liso, ¿percibes algo más o algo distinto, sino exclusivamente que eres afectado de un cierto modo?

Yo: Así es; según todo lo dicho, yo no percibo más que lo que tú dices; y esa transferencia de lo que está en mí a algo fuera de mí, y que no puedo dejar de hacer, me resulta ahora extrañísima.

Yo siento en mí, no en el objeto, puesto que yo soy yo y no el objeto; solamente me siento a mí y mi estado, pero no el estado del objeto. Si existe una conciencia del objeto, esta no puede ser sensación ni percepción; todo eso está claro.

El espíritu: Razonas con rapidez. Pasemos a considerar el asunto desde todos los ángulos para asegurarnos de que no te desdigas un día de lo que tan generosamente admites ahora.

¿Existe en el objeto, tal como lo sueles concebir, algo además de su color rojo, su superficie lisa, etc., es decir, algo más aparte de las características que obtienes mediante la sensación inmediata?

Yo: Creo que sí; aparte de esas propiedades, está también la cosa que las tiene, el portador de las propiedades.

El espíritu: Y este portador de las propiedades, ¿a través de qué sentido lo percibes? ¿Acaso lo ves, tocas, oyes, etc., o bien existe para él algún otro sentido especial?

Yo: No; yo creo que lo veo y que lo siento con el tacto.

El espíritu: ¿De verdad? Examinemos esto más de cerca. ¿Eres en algún momento consciente de tu visión en general, o se trata siempre de una visión determinada?

Yo: Yo tengo siempre una sensación visual determinada.

El espíritu: ¿Y cuál fue esa sensación visual determinada respecto a aquel objeto de allí?

Yo: La del color rojo.

El espíritu: ¿Y ese rojo es algo positivo, una sensación simple, un estado determinado de ti mismo?

Yo: Así es como lo entendí.

El espíritu: Entonces deberías ver el rojo como algo simple, como un punto matemático, y de hecho solamente lo ves de esta forma. En *ti* al menos, en cuanto afección tuya, se trata obviamente de un estado determinado simple, sin combinación alguna, que debería ser representado como un punto matemático. ¿O no estás de acuerdo?

Yo: Solo puedo darte la razón.

El espíritu: Pero ahora extiendes este rojo simple a una superficie extensa, la cual indudablemente *no ves*, puesto que lo que ves es *rojo a secas*. ¿Cómo llegas entonces a esa superficie?

Yo: Efectivamente es algo peculiar. Sin embargo, creo tener la explicación. Por supuesto que no veo la superficie, pero la *siento al tacto* haciendo pasar mi mano sobre ella. Mi sensación a través de la vista sigue siendo la

misma durante esa sensación táctil; y por eso extiendo el color rojo sobre la superficie entera, que *siento*, mientras no dejo de *ver el mismo rojo*.

El espíritu: *Eso* podría ser así si solamente sintieras la superficie. Pero veamos si es posible. ¿Decías que tú nunca tocas en general, tocas tu propio tacto y tienes luego conciencia de ello?

Yo: No; toda sensación es una sensación determinada. Nunca se ve, se toca o se oye a secas; siempre se ve, toca u oye algo determinado: el color rojo, verde, azul; lo frío, caliente, liso, áspero; el sonido del violín, la voz del hombre... Demos esto definitivamente por sentado.

El espíritu: Muy bien. Por lo tanto, cuando tocas la superficie lo haces de modo inmediato, pero solamente lo liso, lo áspero o algo similar.

Yo: En efecto.

El espíritu: Este liso o rugoso debe de ser, pues, como el color rojo, un elemento simple, un punto en ti, en el que percibe. Y ahora pregunto: ¿Por qué extiendes el elemento simple de un toque a toda una superficie –como antes pregunté por qué lo hacías con un elemento simple de la visión–?

Yo: Bien, tal vez esa superficie lisa no lo es por igual en todos sus puntos, sino que lo es en cada uno de ellos con un grado distinto, aunque yo carezca de la habilidad de diferenciar correctamente esos grados entre sí, así como de los vocablos para conservarlos y designarlos. Pero en cualquier caso algo, de lo que no soy consciente, distingo; lo dispongo en puntos adyacentes, y así surge para mí la superficie.

El espíritu: ¿Puedes, en un mismo instante indiviso, sentir de un modo contrapuesto, es decir, ser afectado de manera que las sensaciones se anulen mutuamente?

Yo: No.

El espíritu: Y esos grados diferentes de lisura que quieres adoptar para explicar lo que no puedes explicar, ¿acaso no son, en cuanto diferentes, sensaciones contrapuestas que se suceden en ti una tras otra?

Yo: Eso no puedo negarlo.

El espíritu: Entonces deberías disponerlos, conforme realmente los sientes, como variaciones *sucesivas del mismo punto matemático*, según procedes, de hecho, en otras ocasiones; pero no, en cambio, como *adyacentes*, como propiedades simultáneas de varios puntos de una superficie.

Yo: Sí, entiendo lo que dices, y veo que mi presuposición no ha aclarado nada. Ahora bien, mi mano, con la que toco y cubro el objeto, es en sí misma una superficie, y por eso percibo el objeto como una superficie; y además una superficie mayor que mi mano, ya que puedo posarla repetidas veces sobre él.

El espíritu: ¿Que tu mano es una superficie? ¿Cómo sabes eso? ¿Cómo es posible que adquieras conciencia de tu mano? ¿Hay otra forma de hacerlo, salvo que tú sientas otra cosa *mediante ella*, que la mano sea herramienta, o bien que tú la sientas *a ella* mediante otra parte de tu cuerpo, que la mano sea objeto?

Yo: No, no hay ninguna otra forma. O bien siento algo *mediante* mi mano o bien la siento *a ella* mediante otra parte de mi cuerpo. Yo no tengo una sensación inmediata y absoluta de mi mano en general, como tampoco la tengo de mi ver o tocar en general.

El espíritu: Quedémonos ahora con el primer caso, en el que tu mano es herramienta, porque también afecta al segundo. En la percepción inmediata de la mano no puede haber aquí más que lo que es propio del tacto, más que aquello que te representa a ti y especialmente a tu mano, en cuanto lo que siente en la sensación, lo que toca en el tacto. Por tanto: o bien tú sientes de modo uniforme, y entonces no veo por qué extiendes esa sensación simple a toda una *superficie sensible* en lugar de conformarte con un solo punto sensible; o bien tú sientes de modo diverso, y esa diversidad la sientes *consecutivamente*, y entonces no comprendo esta vez por qué no haces que esas sensaciones se sigan unas a otras en un solo punto. Que tu mano se te aparezca como una superficie es tan inexplicable como que en general se te aparezca cualquier superficie fuera de ti. Así que no te sirvas de lo primero para explicar lo segundo, sin haber explicado debidamente lo primero.

En cuanto al otro caso, en el que tu mano o cualquier otra parte de tu cuerpo es el objeto mismo de una sensación, podemos dictaminar fácilmente a partir del caso anterior. Tú sientes esa parte de tu cuerpo mediante otra, que es por tanto la que siente. Y acerca de ella formularía las mismas preguntas que acabo de formular acerca de tu mano, y no podrás responder, como tampoco antes pudiste responder.

De este modo acontece con la superficie de tus ojos y con cualquier otra superficie de tu cuerpo. Es posible

que la conciencia de una extensión fuera de ti parta de la conciencia de tu extensión propia, en cuanto cuerpo físico, y que se encuentre condicionada por ella. Pero entonces tendrás que explicar primero esa extensión de tu cuerpo físico.

Yo: Ya basta. He entendido claramente que la extensión en superficie de las propiedades de los cuerpos es algo que no veo, ni siento al tacto, ni percibo por ningún otro sentido: entiendo que mi proceder habitual consiste en *extender* aquello que en la sensación no es más que un solo punto, en disponer *adyacentemente* aquello que en realidad debería disponer *consecutivamente*, mientras que en la sensación misma no se da tal adyacencia, sino más bien consecutividad. Veo que procedo en realidad a la manera como el geómetra me hace construir sus figuras: expando el punto para convertirlo en línea, expando la línea para convertirla en superficie. Me asombro yo mismo de haber llegado a esto.

El espíritu: Y aún haces algo más y más asombroso. Esa superficie, que tú supones en el cuerpo, no puedes verla, ni sentirla al tacto, ni percibirla por ningún otro sentido, pero en cierto sentido puede decirse que *en ella* ves el color rojo o sientes la lisura. Ahora bien, tú incluso dilatas por tu cuenta esa superficie, y la expandes hasta convertirla en un cuerpo matemático, a la manera como acabas de admitir que expandes la línea para convertirla en superficie. Tú supones un recinto interior del cuerpo tras su superficie. Dime, ¿acaso puedes ver o sentir al tacto o percibir por cualquier otro sentido algo detrás de esa superficie?

Yo: De ninguna manera. El espacio tras la superficie es para mí invisible e inasible, y no puedo captarlo mediante ninguno de mis sentidos.

El espíritu: Y sin embargo supones tal interior que no percibes en absoluto.

Yo: Lo confieso; y mi asombro es aún mayor.

El espíritu: ¿Y qué es, pues, lo que te imaginas detrás de la superficie?

Yo: Bien, me imagino algo similar a la superficie, algo perceptible.

El espíritu: Eso debemos saberlo con exactitud. ¿Podrías dividir esa masa de la que ahora consta el cuerpo para ti?

Yo: Puedo dividirla infinitamente –no con instrumentos, se entiende, sino con el pensamiento–. No hay parte posible tan pequeña que no pueda volver a ser dividida.

El espíritu: Y en esa división ¿alcanzas alguna parte de la que pudieras pensar que ya no es perceptible, visible, táctil, etc. –me refiero a la parte en sí, independientemente de que lo sea o no para tus órganos de los sentidos–?

Yo: No, nunca.

El espíritu: ¿Quieres decir visible o táctil en general, o con una propiedad determinada: color, lisura, aspereza, etc.?

Yo: Me refiero a lo segundo. No hay nada visible o táctil en general, porque no existe una visión o tactación en general.

El espíritu: Es decir, que tú expandes la perceptibilidad, y en concreto la tuya, la perceptibilidad que tú conoces –la visibilidad como coloreada, la «tactilidad» como áspera o lisa, etc.–, por toda la masa; y esa masa es en toda su extensión lo perceptible mismo. ¿O no es así?

Yo: Así es; lo que dices se desprende de todo lo que acabo de entender y admitir.

El espíritu: ¿Y sin embargo tú realmente no percibes nada tras la superficie, ni nunca lo percibiste?

Yo: Si quebrara la superficie, entonces lo percibiría.

El espíritu: Luego eso lo sabes de antemano. Pero la división *ad infinitum*, en la que tú mismo afirmas no poder encontrar jamás algo absolutamente imperceptible, ¿nunca la realizaste, ni tampoco puedes realizarla?

Yo: No, no puedo realizarla.

El espíritu: ¿Luego a una sensación que sí has tenido le añades mentalmente otra que no has tenido?

Yo: Yo únicamente percibo lo que ubico en la superficie; lo que se encuentra tras ella no lo percibo, pero en cambio asumo que ahí hay algo perceptible. Sí; solo puedo darte la razón.

El espíritu: Pero la percepción real concuerda en parte con lo que tú suponías de antemano.

Yo: Si quiebro la superficie del cuerpo, efectivamente encuentro tras ella algo perceptible, tal como supuse. Sí; aquí también debo darte la razón.

El espíritu: Pero en parte tú afirmas algo sobre la percepción que no aparece en ninguna percepción real.

Yo: Yo afirmo que en una división *ad infinitum* de la masa física nunca se toparía con una parte que fuera imperceptible en sí, pero igualmente admito no poder dividir la masa *ad infinitum*. Sí, tienes razón.

El espíritu: Por tanto, en tu objeto no queda otra cosa que aquello que es perceptible, aquello que es propiedad. Ese algo perceptible lo expandes ahora por un espacio

continuo, divisible *ad infinitum*, y el verdadero portador de las propiedades de la cosa, eso que buscabas, ¿sería, pues, el espacio ocupado por la cosa?

Yo: Aunque no pueda quedarme tranquilo en este punto y presienta que aparte de ese algo perceptible y de ese espacio debo considerar algo más en el objeto, yo aún no puedo mostrarte ese algo más y, por consiguiente, debo admitir que hasta ahora no he encontrado otro portador que el espacio mismo.

El espíritu: No olvides nunca esto que acabas de comprender. La oscuridad que reina se disipará poco a poco, y lo desconocido dejará de serlo.

Así pues, el espacio mismo no es percibido, ¿y tú no entiendes cómo llegas hasta él y cómo es que expandes por él lo perceptible?

Yo: Eso es.

El espíritu: ¿Y tú no entiendes tampoco cómo llegas a suponer algo perceptible fuera de ti, puesto que tu sensación solo la experimentas en ti, no como propiedad de una cosa, sino como afección tuya?

Yo: Eso es. Veo con claridad que yo sólo me percibo a mí mismo, mi propio estado, no el objeto; que el objeto yo no lo veo, no lo toco, no lo oigo, etc., sino que más bien ahí donde debería estar el objeto, ahí termina precisamente toda visión, tacto, etc.

No obstante tengo una sospecha. Las sensaciones, en cuanto afecciones de mí mismo, no son algo extenso, sino algo simple; y en su diversidad no están dispuestas una *junto* a otra en el espacio, sino que se siguen una *tras* otra en el tiempo. Yo en cambio las extiendo por un

espacio. ¿No será que, precisamente por esa extensión e inmediatamente vinculada a ella, lo que realmente solo es sensación se transforma para mí en *algo perceptible*, y que precisamente en ese punto surge la conciencia del objeto fuera de mí?

El espíritu: Tu sospecha debería confirmarse. Sin embargo, aun en el caso de que fuésemos capaces de transformarla inmediatamente en convicción, no obtendríamos con ello una compresión total, pues quedaría siempre por responder esta pregunta previa: ¿y por qué se te ocurre precisamente extender la sensación por un espacio? Ocupémonos ahora de esta pregunta; y ocupémonos –tengo mis buenas razones para ello– en un sentido general del modo siguiente: ¿a qué podría deberse que tú, con tu conciencia que de modo inmediato es solo conciencia propia, salgas de ti, y que a la sensación, que sí percibes, le añadas un algo sentido y sentible, que no percibes?

Yo: Lo dulce o amargo, como lo que huele bien o mal, lo áspero o liso, lo frío o caliente, en la cosa, significan aquello que tal sabor, olor o tacto provocan en mí. Igual sucede con los sonidos. Siempre se indica una relación conmigo, y no se me ocurre pensar que ese sabor dulce o amargo, ese olor bueno o malo, etc., esté en la cosa: está en mí, y únicamente es provocado por la cosa. El caso parece distinto con las sensaciones a través de la vista, con los colores, que podrían no ser sensaciones puras, sino algo intermedio; pero si lo pienso bien, el

rojo y similares significan igualmente aquello que una percepción visual determinada provoca en mí. Y esto es lo que me permite comprender que yo pueda llegar a algo fuera de mí. Yo soy afectado, eso lo sé inmediatamente: esta afección mía debe tener una causa: esta causa no reside en mí, luego está fuera de mí. De este modo deduzco rápida e inconscientemente; y soy yo quien pone la causa: *el objeto*. Esta causa debe ser tal que a partir de ella pueda explicarse aquella afección particular: si soy afectado de un modo que llamo el sabor dulce, el objeto debe ser de un tipo tal que provoque el sabor dulce, o como expresión abreviada, el objeto debe ser dulce. Así es como obtengo la *determinación* del objeto.

El espíritu: Algo de verdad debería haber en lo que dices, aunque no es todo lo que podría decirse al respecto. Lo que acontece aquí lo averiguaremos sin duda a su debido tiempo. Puesto que tú en otros casos, irrefutablemente según el principio de razón –y llamo principio de razón a la afirmación hecha por ti de que algo, aquí tu afección, debe tener una causa–, puesto que tú en otros casos, decía, irrefutablemente según este principio llegas a concebir algo nuevo, entonces no puede estar de más conocer a fondo este procedimiento y tener una idea precisa de lo que realmente haces cuando lo aplicas. Supongamos provisionalmente que tu explicación fuese correcta, y que exclusivamente por medio de una deducción inconsciente desde lo causado a la causa llegaras a la admisión de la cosa: ¿de qué eras exactamente consciente en cuanto percepción tuya?

Yo: De que yo era afectado de un modo determinado.

El espíritu: Pero no eras consciente, al menos como percepción tuya, de una cosa que te afectase.

Yo: No, no lo soy; eso ya lo reconocí.

El espíritu: Luego tú añades, según el principio de razón, a un saber que sí tienes otro saber que no tienes.

Yo: Te expresas de una forma extraña.

El espíritu: Quizá logre más tarde superar esa extrañeza. Y a propósito, toma mis expresiones como estimes conveniente. Solo deberían conducirte a que tú elabores en ti ese mismo pensamiento que yo he elaborado en mí, pero en ningún caso servirte de prescripción sobre cómo debes hablar. Tan pronto como hayas aprehendido debidamente un pensamiento, exprésalo como desees, y de tantos modos como desees; estate seguro de que siempre lo expresarás bien.

Dime, ¿cómo y a través de qué sabes de tu afección?

Yo: Resulta difícil expresar verbalmente la respuesta. Porque mi conciencia, en cuanto subjetiva, en cuanto determinación mía, en cuanto que yo soy inteligencia, remite inmediatamente a la afección como aquello de *lo que esa inteligencia es consciente* y a lo que está inseparablemente unida. Porque yo únicamente tengo conciencia en la medida en que sé de una afección tal, sé de *ella* del mismo modo que sé de mí.

El espíritu: ¿Luego tú tienes, por así decir, un órgano, la conciencia, con el que aprehendes tu afección?

Yo: Sí.

El espíritu: ¿Pero en cambio no tienes un órgano con el que captas el objeto?

Yo: Desde que tú me convenciste de que yo no veo, ni siento al tacto, ni capto por ningún otro sentido exterior el objeto, me veo obligado a admitir que no poseo tal órgano.

El espíritu: Piénsalo bien. Se te podría reprochar que admitas esto. ¿Qué significa eso de tu sentido exterior, y por qué lo llamas exterior si no se refiere a objetos exteriores ni es el órgano para captarlos?

Yo: Yo deseo la verdad, y me preocupa poco lo que se me pueda reprochar. Yo *distingo*, porque elementalmente los distingo, el verde, el rojo, lo liso, lo amargo, el buen olor, lo áspero, el sonido de violín, el mal olor, el tono de trompeta. Entre todas estas sensaciones, algunas las tomo elementalmente como *iguales* según cierto criterio, y según otro criterio también elementalmente las distingo; por esta razón siento el verde y el rojo entre sí, lo dulce y lo amargo entre sí, lo liso y lo áspero entre sí, etc., como iguales, y tal igualdad la siento como el ver, el gustar, el tocar, etc. El ver, el gustar, etc. no son sensaciones reales en sí, puesto que yo nunca veo o gusto a secas, como antes se dijo, sino que siempre veo el rojo o el verde, etc., siempre gusto lo dulce o lo amargo, etc. El ver, el gustar y demás son solo *determinaciones superiores de sensaciones reales*, son clases a las que subordino estas, no arbitrariamente, sino con arreglo a la propia sensación inmediata. No veo aquí, pues, por ninguna parte *sentidos exteriores*, sino solo *determinaciones particulares del objeto, del sentido interior*, de mis afecciones. La cuestión es ahora saber cómo se convierten para mí en sentidos exteriores, o más exactamente, cómo llego a tenerlos por tales y a

llamarlos así. Sostengo mi afirmación de que no tengo ningún órgano para el objeto.

EL ESPÍRITU: Pero te refieres a los objetos como si realmente supieses de ellos y tuvieses un órgano de conocimiento para aprehenderlos.

YO: Sí.

EL ESPÍRITU: Y eso lo haces, según tu presuposición anterior, *con arreglo al saber que realmente tienes*, para el cual tienes un órgano, y en interés de ese saber.

YO: Así es.

EL ESPÍRITU: Tu saber real –el de tus afecciones– es para ti en cierto modo un saber incompleto que, según tu afirmación, ha de ser completado por otro. Ese otro te lo imaginas y te lo describes no como un saber que ya tuvieras, pues no lo tienes en absoluto, sino como un saber que deberías tener además del tuyo real y que de hecho tendrías si poseyeras un órgano para ello. Es como si dijeras: «Yo de las cosas no sé nada; pero tiene que haberlas; y si yo las pudiera encontrar, ellas estarían ahí». Tú te imaginas otro órgano, que evidentemente no tienes, y lo refieres a las cosas para comprenderlas –solo en el pensamiento, claro está–. En rigor, tú no tienes *conciencia de las cosas*, sino solo *una conciencia* (generada precisamente por la salida de tu conciencia real mediante el principio de razón) *de una conciencia de las cosas* (que debe existir y que es necesaria en sí, aun cuando no te sea dada). Y ahora entenderás cómo, según tu presuposición, a un saber que sí tienes le añades otro que no tienes.

YO: Debo admitirlo.

EL ESPÍRITU: Llamemos a partir de ahora a este segundo saber, admitido en virtud de otro, un saber *mediado*, y al primero, el saber *inmediato*. Cierta escuela llama al procedimiento aquí descrito, en la medida en que se ha descrito, una síntesis; con lo cual, al menos en este caso, no debes imaginarte la *unión* de dos términos ya existentes, sino la *anexión* y agregación de un término absolutamente nuevo, surgido en esa misma anexión, a otro término ya existente con independencia del nuevo.

EL ESPÍRITU (CONTINÚA): Así pues, la primera conciencia la encuentras acabada y a tu disposición, tal como te encuentras a ti mismo, y nunca te ves sin ella; la segunda, en cambio, la generas con arreglo a la primera.

YO: Pero no *después* de la primera, pues yo soy consciente de la cosa en el mismo instante indiviso en que tomo conciencia de mí mismo.

EL ESPÍRITU: A esa consecuencia no me refería, sino a que si reflexionas posteriormente sobre esa conciencia indivisa de ti y de la cosa, y distingues ambas, y preguntas por su relación, entonces te parecerá que la segunda está condicionada por la primera, es decir, que solo es concebible a condición de presuponer la primera, y no al contrario.

YO: Así me parece; y si eso es todo lo que querías decir, asiento a tu afirmación y de hecho ya había asentido.

EL ESPÍRITU: Tú *generas*, decía, la segunda conciencia: tú la produces mediante un acto efectivo de tu espíritu. ¿O crees que es de otro modo?

Yo: A eso indirectamente también he asentido. A la conciencia que me encuentro como a mí mismo me encuentro, le añado otra que en mí no encuentro por ningún lado; yo completo y duplico en cierto modo mi conciencia real, y eso evidentemente es un acto. Pero estoy tentado de retirar, bien mi asentimiento, bien mi presuposición entera. De los actos de mi espíritu, en cuanto tales, soy perfectamente consciente: yo sé lo que hago, por ejemplo, cuando construyo un concepto universal o cuando en casos dudosos elijo uno de los modos de acción posibles que se me ofrecen, pero del acto particular por el cual, según tu afirmación, se generaría la representación de un objeto fuera de mí, no soy consciente en absoluto.

El espíritu: No te dejes confundir por eso. Tú sólo tomas conciencia de los actos de tu espíritu en la medida en que atraviesas por un estado de indeterminación e irresolución, del cual asimismo eres consciente, y al que esos actos ponen fin. Tal irresolución no tiene lugar en nuestro caso: el espíritu no necesita deliberar primero sobre qué objeto tiene que añadir a su sensación particular; el objeto le sobreviene de suyo. Existe además una distinción para ello en el lenguaje filosófico. Un acto del espíritu, del que somos conscientes como tal, se denomina *libertad*. Un acto en el que no tenemos conciencia de actuar, mera *espontaneidad*. Fíjate bien que yo no te supongo una conciencia inmediata del acto como tal acto, sino solo que, si reflexionas posteriormente sobre ello, encontrarás que debe ser un acto. Averiguar qué impide que la irresolución mencionada y la conciencia

de actuar se manifiesten, es una pregunta superior que se resolverá por sí sola más adelante.

El acto de tu espíritu que nos ocupa se llama *pensar* –término del que, con tu consentimiento, me he servido hasta ahora–; y se dice que el pensar acontece con espontaneidad, para distinguirlo de la sensación, que sería mera receptividad. Ahora, *¿cómo* es posible que en tu presuposición anterior a la sensación, que evidentemente tienes, le añadas con el pensamiento un objeto, del que no sabes nada?

Yo: Mi sensación debe tener una causa; eso lo presupongo, y de ahí deduzco.

El espíritu: ¿Podrías decirme en primer lugar qué significa eso de una causa?

Yo: Yo encuentro algo, y ese algo está determinado de una manera o de otra. No puedo conformarme con saber que *es* así: y supongo que ha *llegado a ser* así; y además no por sí solo, sino por una fuerza ajena. Esta fuerza ajena, que hizo la cosa tal como ahora es, *contiene* la causa; y la manifestación de la fuerza, mediante la cual hizo la cosa tal como es ahora, *es* la causa de esta determinación de la cosa. Decir que mi sensación tiene una causa significa decir que es producida en mí por una fuerza ajena.

El espíritu: Y esta fuerza ajena la añades con el pensamiento a tu sensación, de la que sí tienes conciencia inmediata, y así surgiría la representación de un objeto. Aceptémoslo.

Ahora fíjate bien: *si* la sensación debe tener una causa, entonces concedo que tu conclusión es correcta, y entiendo con qué derecho supones correctamente objetos

fuera de ti, sin que sepas ni puedas saber nada de ellos. Pero ¿cómo sabes y cómo piensas probarme *que* deben tener una causa? O con la misma generalidad que diste a tu proposición: ¿por qué no puedes conformarte con saber que algo *es* así?; ¿por qué supones que ha *llegado a ser* así?; y si admitiera lo anterior: ¿por qué ha llegado a ser así *por una fuerza ajena*? Observo que todo esto simplemente lo presupones.

Yo: Lo confieso. Pero de hecho solo puedo pensar así. Es como si lo supiera inmediatamente.

El espíritu: El significado de este «como si lo supiera inmediatamente» tendremos que estudiarlo en caso de que fuéramos remitidos de nuevo a esta respuesta como la única posible. Intentemos ahora primero, por todos los demás medios, deducir esa afirmación de que todo debe tener una causa.

¿Acaso lo sabes por percepción inmediata?

Yo: ¿Cómo podría ser eso, si la percepción únicamente contiene que en mí *hay* algo, propiamente el cómo soy determinado, pero jamás que haya *llegado a ser*, ni mucho menos que haya llegado a ser por una fuerza ajena situada fuera de toda percepción?

El espíritu: ¿Acaso es un principio que has formulado por observación de las cosas externas a ti, cuya razón encuentras siempre fuera de ellas, que luego has generalizado y ahora te aplicas a ti y tu estado?

Yo: No me trates como a un niño y no me supongas absurdos flagrantes. Solo gracias al principio de razón llego a las cosas externas a mí, ¿cómo puede ser ahora que solo gracias a las cosas llegue al principio? La tierra reposa

sobre el gran elefante, ¿y ahora el gran elefante sobre la tierra?

El espíritu: ¿Acaso ese principio es consecuencia de otra verdad general?

Yo: La cual a su vez no podría estar fundada ni en la percepción inmediata, ni en la observación de las cosas externas, y sobre cuyo origen volverías a preguntar. Esa supuesta verdad elemental, además, solo podría conocerla inmediatamente. Mejor: afirmo eso mismo del principio de razón, y me ahorro decidir sobre tu hipótesis.

El espíritu: De acuerdo. Por lo tanto tendríamos, además del primer saber inmediato, mediante la sensación de nuestro estado propio, un segundo saber también inmediato, que parte de verdades universales.

Yo: Eso parece.

El espíritu: El saber particular que aquí se discute, es decir, el que tus afecciones deben tener una causa, ¿es completamente independiente del conocimiento de las cosas?

Yo: Por supuesto; y además esto último viene siempre mediado por ese saber.

El espíritu: ¿Y es un saber que encuentras en ti elementalmente?

Yo: Así es. De hecho, solamente a través de él logro salir de mí.

El espíritu: Luego por ti mismo, a partir de ti mismo y a través de tu saber inmediato, ¿tú le prescribes leyes al ser y sus relaciones?

Yo: Bien pensado, yo sólo prescribo leyes a mis representaciones sobre el ser y sus relaciones; sería más prudente expresarlo así.

El espíritu: De acuerdo. ¿Y adquieres conciencia de esas leyes de alguna otra forma, además de procediendo con arreglo a ellas?

Yo: Mi conciencia parte de la sensación de mi estado; inmediatamente le vinculo la representación de un objeto según el principio de razón; ambas, la conciencia de mi estado y la representación de un objeto, están inseparablemente unidas; no existe ninguna conciencia *entre ellas*; no existe ninguna otra conciencia *antes* de esa única conciencia indivisa. No; es imposible que yo tome conciencia de esa ley antes o de otra forma, salvo procediendo con arreglo a ella.

El espíritu: Luego tú procedes con arreglo a ella, sin tener una conciencia particular de que lo haces; tú procedes inmediata y sencillamente con arreglo a ella. Sin embargo, hace solo un instante eras consciente de ello y lo acabas de expresar como un principio general. ¿Cómo puedes lograr esa conciencia particular?

Yo: Sin duda de este modo: yo me examino posteriormente, me percato de que procedo así, y formulo como un principio general lo que hay de común en mi proceder.

El espíritu: ¿Entonces sí puedes tomar conciencia de tu proceder?

Yo: Indudablemente. Y además adivino la intención de tus preguntas: aquí se halla el segundo modo de conciencia inmediata, la conciencia de *mi hacer*, al igual que la sensación sería el primer modo, la conciencia de *mi padecer*.

El espíritu: Correcto. Tú *puedes*, decía, tomar conciencia de tu proceder con posterioridad, mediante la libre observación de ti mismo y mediante las reflexiones sobre ti mismo; puedes, pero no necesariamente debes: ¿por qué no tienes conciencia inmediata de ello, dado que solo actúas interiormente?

Yo: No, yo siempre debo tener originariamente conciencia de mi proceder, puesto que soy consciente de la representación del objeto a la vez que de la sensación... Ya tengo la respuesta: yo tengo conciencia inmediata de mi hacer, solo que esa conciencia no se me presenta como *tal hacer*, sino como *algo dado*. Esa conciencia es conciencia del objeto. Posteriormente, mediante la libre reflexión, puedo tomar conciencia de ello en cuanto hacer.

Mi conciencia inmediata se compone de dos elementos: la conciencia de mi padecer –la sensación– y la conciencia de mi hacer –en la generación de un objeto con arreglo al principio de razón–; esta última está inmediatamente vinculada a la primera. La conciencia del *objeto* es en realidad una –no reconocida como tal– *conciencia de mi generación de la representación del objeto*. Yo sé de tal generación, sencillamente porque soy yo quien la genera. Y por lo tanto, toda conciencia es una conciencia inmediata, una conciencia de mí mismo, y a partir de ahora resulta absolutamente comprensible. ¿He seguido bien tu razonamiento?

El espíritu: Incomparablemente. Pero ¿de dónde provienen esa necesidad y generalidad con que formulas tus principios, en este caso el principio de razón?

Yo: Provienen de la sensación inmediata de que yo no puedo proceder de otro modo, en la medida en que estoy dotado de razón, y de que ningún otro ser racional distinto de mí

puede proceder de otro modo, en la medida en que sea un ser racional. Decir que todo lo contingente –en este caso mi afección– tiene una causa, significa decir que *yo originariamente he añadido con el pensamiento una causa, y que todo aquel que quiera pensar igualmente se verá obligado a añadir con el pensamiento una causa.*

El espíritu: Luego tú entiendes que todo saber es únicamente un saber sobre ti, que tu conciencia nunca va más allá de ti, y que aquello que tomas por una conciencia del objeto no es sino una conciencia de tu *instaurar un objeto*, lo cual, conforme a una ley interna de tu pensamiento, efectúas necesariamente al mismo tiempo que se produce la sensación.

Yo: Continúa; no he querido interrumpirte e incluso te he ayudado a elaborar las conclusiones deseadas. No obstante, ahora con todo rigor: querría retirar mi presuposición entera de que yo llego a las cosas externas a mí mediante el principio de razón –y de hecho la retiré ya interiormente, tan pronto dimos con ella en una incorrección manifiesta–.

Si yo asumiera tal presuposición, fuera de mí tendría solo conciencia de una *fuerza*, y de esa fuerza como algo *pensado*; a la manera, pongamos por caso, como para la explicación de los fenómenos magnéticos pienso una fuerza magnética en la naturaleza, o para los eléctricos una fuerza eléctrica.

Ahora bien, el mundo no se me aparece como un pensamiento de esa clase, como un mero pensamiento de una

mera fuerza. El mundo es algo extenso; es algo plenamente perceptible, no como la fuerza solo mediante su manifestación, sino perceptible en sí; el mundo *posee* propiedades, no las produce, como la fuerza; interiormente tengo conciencia de cómo lo concibo de un modo completamente diferente a como tendría conciencia de un mero pensamiento: *se me aparece como percepción*, aunque quedara demostrado que no lo es, y me resultaría difícil describir ese modo de la conciencia y distinguirlo de otros.

El espíritu: Pero esa descripción debes intentarla; en caso contrario, no puedo entenderte y nunca nos aclararemos.

Yo: Intentaré ir abriendo camino. Te pediría, espíritu, si tu órgano es igual al mío, que fijes tu mirada en ese objeto rojo ante nosotros, te abandones imparcialmente a la impresión y olvides entretanto todas tus conclusiones. Dime ahora sinceramente qué sucede dentro de ti.

El espíritu: Yo puedo perfectamente adoptar la forma de actuar de tu órgano; y no tengo la intención de negar una sola impresión que realmente se produzca. Dime tú qué debería suceder dentro de mí.

Yo: ¿No ves y abarcas toda la superficie, digo la *superficie*, directamente con una sola mirada; no se te presenta a la vez toda entera ante ti? ¿Tienes el más remoto atisbo de conciencia de esa extensión en cuanto puntos rojos que se convierten en línea y líneas que se convierten en superficie, del modo que antes referiste? Posteriormente divides tú la superficie e imaginas en ella esos puntos y líneas. ¿No afirmarías e insistirías, y no lo haría todo aquel que se examinase imparcialmente, que, olvidando

tus conclusiones anteriores, ves realmente una superficie, una superficie como esa y del color de esa?

El espíritu: Sí, lo admito todo; y si me examino me encuentro exactamente como tú describes.

Pero sobre todo espero que no hayas olvidado que nuestra intención no es contarnos el uno al otro aquello que sucede en la conciencia, como en un anuncio sobre el espíritu humano, sino pensar los hechos de conciencia en su interrelación y explicar unos a través de otros y deducirlos del conjunto, de tal modo que ninguna de tus observaciones, que evidentemente no deben ser negadas sino explicadas, pueda invalidar ninguna de mis conclusiones correctas.

Yo: Así será; no perderé esto de vista.

El espíritu: Entonces, más allá de la similitud notoria entre la conciencia del cuerpo –que aún no puedes nombrar– y la percepción real, fíjate en la enorme diferencia que existe entre ambas.

Yo: Precisamente estaba a punto de señalar esta diferencia. Ambas aparecen ciertamente como una conciencia inmediata, no aprendida ni elaborada. Pero la sensación es conciencia de *mi estado*. No así la conciencia de la cosa, que en principio no tiene relación alguna conmigo. Sé que *existe* y con eso me basta; no me concierne. Mientras que en la primera conciencia me descubro como una arcilla blanda, que es moldeada, presionada y estampada, ahora de una forma y luego de otra; en la segunda conciencia me descubro como un espejo, ante el cual pasan los objetos sin modificarlo lo más mínimo.

Y tal diferencia habla a mi favor. Tanto más verdadero parece que yo realmente tengo conciencia específica de un *ser* fuera de mí –conciencia independiente de la sensación de mi estado–, cuanto que ambas conciencias resultan asimismo diferentes en su naturaleza.

El espíritu: Eres buen observador. Pero no te precipites en las conclusiones.

Supongamos que lo convenido anteriormente continúa siendo cierto y que tú tan solo puedes tener conciencia inmediata de ti: si esa conciencia de un ser fuera de ti no es conciencia de tu padecer, ni debería ser tampoco conciencia de tu hacer, ¿podría tratarse entonces de una conciencia de tu propio *ser* no reconocida como tal? ¿De tu ser, en la medida en que eres *cognoscente*, que eres una inteligencia?

Yo: No te entiendo, pero ayúdame porque quiero entenderte.

El espíritu: Aquí debo requerir toda tu atención. Me veo obligado a ir más a fondo que nunca y a empezar desde muy lejos.

¿Qué eres tú?

Yo: Para responder a tu pregunta en el sentido más general: yo soy yo, yo mismo.

El espíritu: Es una respuesta bastante satisfactoria. ¿Qué significa «yo»? ¿Qué encierra ese concepto y cómo lo elaboras?

Yo: En este punto únicamente puedo hacerme comprender por contraposición. *La cosa* debe ser algo externo a mí, al que conoce. *Yo* soy ese que conoce, idénticamente ese que conoce. Acerca de la conciencia de la cosa se plantea entonces la cuestión siguiente: si la cosa no sabe

de sí misma, ¿cómo puede surgir un saber de la cosa?; o sea, si yo no soy la cosa ni ninguna de sus determinaciones, pues todas pertenecen exclusivamente al ámbito de su propio ser y no al mío, ¿cómo puede surgir *en mí* una conciencia de la cosa? ¿Cómo entra la cosa en mí? ¿Cuál es el vínculo entre el sujeto, yo, y el objeto de mi conocimiento, la cosa? Esa cuestión nunca se plantea desde *mi* punto de vista. Yo tengo el conocimiento dentro de mí, porque yo soy inteligencia. Eso que soy, lo *sé* porque lo soy; y por qué inmediatamente sé que *yo* soy eso, lo sé porque inmediatamente lo sé. No es necesario un vínculo entre sujeto y objeto; mi propio saber es ese vínculo. Yo soy sujeto y objeto: y esta condición subjetiva-objetiva, este volver sobre sí del saber, es lo que designo con el concepto «*yo*» –en caso de que piense algo determinado cuando lo empleo–.

El espíritu: Así pues, ¿la identidad de ambos, del sujeto y del objeto, constituiría tu esencia en cuanto inteligencia?

Yo: Sí.

El espíritu: Y esa identidad, que no es sujeto ni objeto, sino el fundamento de ambos y sin el cual no pueden existir, ¿puedes aprehenderla, tomar conciencia de ella?

Yo: De ningún modo. Es una condición de mi conciencia que aquel *que es consciente* y aquel *del que soy consciente* aparezcan desdoblados. Otra forma de conciencia no puedo siquiera imaginarla. Cuando me encuentro, me encuentro siempre como sujeto *y* como objeto, si bien ambos íntimamente unidos.

El espíritu: ¿Puedes tomar conciencia del instante en que esa incomprensible unidad se disocia en dos partes?

Yo: ¿Cómo –si mi conciencia es posible con y gracias a su disociación, si mi conciencia misma es precisamente quien disocia–? Más allá de la conciencia, no hay ninguna otra conciencia.

El espíritu: Por tanto, ¿esta disociación sería lo que tú necesariamente encuentras en ti cuando tomas conciencia de ti mismo? ¿*Ella* sería tu ser originario propio?

Yo: Así es.

El espíritu: ¿Y en qué estaría fundada?

Yo: Yo soy inteligencia, y tengo la conciencia en mí. Esta disociación es condición y resultado de la conciencia. Está fundada por tanto en mí mismo, como la conciencia.

El espíritu: Eres inteligencia, dices, al menos para el caso que nos ocupa, y en cuanto tal devienes objeto. Según esto, ¿tu saber en cuanto objetivo se coloca ante ti, ante tu saber en cuanto subjetivo, y se muestra –evidentemente sin que tú seas consciente de tal movimiento–?

Yo: Así es.

El espíritu: ¿No podrías añadir algo para caracterizar mejor lo subjetivo y lo objetivo, tal como aparecen en la conciencia?

Yo: Lo subjetivo aparece como si contuviera en sí el fundamento de una conciencia según su *forma*, pero no según su contenido particular. Que exista una conciencia, un mirar y un imaginar interiores, es algo cuyo fundamento reside en lo subjetivo mismo; que se mire *precisamente esto*, es algo que depende de lo objetivo donde se fije lo subjetivo y que, por así decir, lo arrastra consigo. Lo objetivo, por el contrario, contiene el fundamento de su ser en sí mismo, es en sí y para sí, tal como es y porque así

es. Lo subjetivo aparece como el espejo pasivo e inmóvil de lo objetivo; lo objetivo se muestra ante lo subjetivo. Que lo subjetivo refleje, es algo cuya causa reside en lo subjetivo mismo; que refleje precisamente esto y no otra cosa, es algo cuya causa reside en lo objetivo.

El espíritu: Entonces, lo *subjetivo en general*, según su naturaleza interior, estaría constituido del modo como antes has descrito la conciencia de un ser ajeno.

Yo: Es verdad; y es una coincidencia muy notable. Empieza a parecerme casi creíble que incluso la representación de un ser ajeno existente sin mi intervención surja de las leyes interiores de mi conciencia, y que esa representación no pueda ser esencialmente otra cosa que la representación de tales leyes interiores.

El espíritu: ¿Por qué casi?

Yo: Porque aún no puedo entender por qué conduce a una representación *tal* en cuanto a su contenido: a la representación de una masa extensa en el espacio continuo.

El espíritu: Bueno. Que se trata de tu sensación que extiendes por el espacio, eso ya lo entendiste antes; que esa sensación, precisamente a causa de la extensión por el espacio, se transforma en *algo perceptible*, eso lo enunciaste como sospecha. Luego ahora solo tendríamos que ocuparnos del espacio mismo, de hacer comprensible su surgimiento exclusivamente a partir de la conciencia.

Yo: Así es.

El espíritu: Pues hagamos el intento. Yo sé que tú no puedes tomar conciencia específica de tu actividad inteligente como tal, en la medida en que esta *permanece originaria e invariablemente dentro de un Todo*; este estado

comienza con su ser mismo y no puede ser destruido sin destruir con ello su ser, por lo que no te exigiré tal conciencia. Pero lo que sí puedes es tomar conciencia de tu actividad inteligente, en la medida en que esta, dentro del estado invariable, pasa *de un estado variable* a *otro estado variable*. Si la examinas en esa maniobra, ¿cómo se te aparece esta agilidad interna de tu espíritu?

Yo: Mi facultad espiritual parece moverse interiormente de acá para allá, transitar rápidamente de una cosa a otra; en una palabra, se me aparece como el *trazado de una línea*. Cada pensamiento particular sería un punto de esa línea.

El espíritu: ¿Y por qué precisamente trazar una línea?

Yo: ¿Tendría que darte razones de lo que pertenece a una esfera que no puedo abandonar sin abandonar mi propia existencia? Sencillamente es así.

El espíritu: Luego se trata de un acto *particular* de tu conciencia. ¿Y cómo se te aparece entonces tu saber *no elaborado sino primordial*, aquel del que todo pensamiento particular es solo renovación y determinación posterior? ¿Con qué imagen se te aparece?

Yo: Obviamente como la posibilidad de marcar puntos y trazar líneas en todas las direcciones, o sea, como *espacio*.

El espíritu: Pues ahora te resultará perfectamente comprensible por qué algo, que procede de ti, se te puede aparecer como un ser fuera de ti, e incluso debe necesariamente hacerlo así.

Has logrado alcanzar la verdadera fuente de la representación de las cosas fuera de ti. Esa representación no es percepción: tú sólo te percibes a ti mismo. Tampoco es

pensamiento: las cosas no se te aparecen como algo meramente pensado. Es una conciencia real y absolutamente inmediata de un ser fuera de ti, tal como la percepción es conciencia inmediata de tu estado. No te dejes aturdir por sofistas y filosofastros: las cosas no se te aparecen a través de un representante; tú tomas conciencia inmediata de la cosa que existe y puede existir; y no existe ninguna otra cosa salvo esa de la que tomas conciencia. Tú mismo eres esa cosa; tú, mediante el fundamento último de tu ser, mediante tu finitud, eres confrontado contigo mismo y desplazado fuera de ti; y todo lo que ves fuera de ti no dejas de ser tú mismo. Muy apropiadamente se ha llamado a esta conciencia *intuición*. En toda conciencia yo me veo a mí mismo. Dado que ese yo, soy yo: para lo subjetivo, para *lo que es* consciente, se trata de una *in*-tuición[1]. Y lo objetivo, lo que es visto y de lo que se tiene conciencia, soy de nuevo yo mismo, es el mismo yo que ve: sólo que aquí objetivado, mostrándose a lo subjetivo. Así entendido, esta conciencia es un fijarme activamente en eso que miro; un asomarme fuera de mí: un sacarme fuera de mí mediante la única forma de actuación digna de mí, mediante el ver. Yo soy una visión viva. Yo veo: soy conciencia; yo veo mi visión: soy objeto de conciencia. Por esta misma razón, la cosa resulta totalmente transparente para el ojo de tu espíritu: porque es tu espíritu mis-

1. Intuir: *anschauen*; *an* (a) + *schauen* (mirar): «mirar a»; exige, pues, un objeto, un acusativo. Aunque no tan evidente, «intuición» tiene el mismo origen: «Tomado del latín tardío *ĭntŭĭtĭo, -ōnis*, 'imagen, mirada', que en el latín escolástico tomó el sentido filosófico; derivado de *ĭntŭēri*, 'mirar'» (Corominas-Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid [7]2007) [N. del T.].

mo. Tú divides, tú limitas, tú determinas las formas posibles de las cosas y las relaciones entre tales formas... antes de toda percepción. No es de extrañar: tú limitas y determinas con ello nada más que tu saber, el cual indudablemente conoces. Por eso es posible un saber de la cosa. El saber no está en la cosa, ni emana de ella. Emana de ti, en quien está, y cuya esencia constituyes. No existe ningún sentido exterior, puesto que no existe ninguna percepción exterior. Sí existe en cambio una intuición exterior, pero no *de la cosa*; sino que tal intuición exterior, un *saber* que se aparece fuera y como un objeto respecto a lo subjetivo, es la cosa misma, y no hay otra. Por mor de esta intuición exterior, la percepción se considera una percepción exterior y los sentidos unos sentidos exteriores. No deja de ser verdadero, pues ha quedado demostrado: yo veo o palpo *siempre* la superficie, pero en realidad yo intuyo mi ver o palpar, como el ver o palpar una superficie. El espacio iluminado, transparente, atravesable y penetrable, la imagen más pura de mi saber, no es visto, sino intuido, y *dentro de él* es intuido *mi ver mismo*. La luz no está fuera de mí, sino en mí; yo mismo soy la luz. A mi pregunta de cómo sabes acerca de tu ver, de tu palpar, de tu sensación en general, me respondiste que sabías de ellos inmediatamente. Tal vez ahora puedas especificarme con más detalle esta conciencia inmediata de tu sentir.

Yo: Debe ser una conciencia doble. La sensación es una conciencia inmediata: yo *siento* mi sentir. De aquí no nace en mí el conocimiento de un ser, sino solo *el sentimiento de mi estado propio*. Ahora bien, originariamente yo

no solo soy un ser que siente, sino también que intuye, puesto que no solo soy un ser práctico, sino también inteligencia. Yo también *intuyo* mi sentir; y así nace en mí, a partir de mí y de mi esencia, *el conocimiento de un ser*. La *sensación* se transforma en un *algo sensible*; mi afección rojo, liso, etc., en un *algo rojo*, *algo liso*, etc. fuera de mí, los cuales, junto con sus sensaciones, intuyo en el espacio, porque mi intuición misma es el espacio. Y así se explica también por qué creo ver o palpar superficies, que en realidad ni veo ni palpo. Yo únicamente intuyo mi ver o palpar como el ver o palpar una superficie.

El espíritu: Me has, en realidad, te has comprendido correctamente.

Yo: Pero entonces la cosa no nace en mí, ni advertida ni inadvertidamente, como una conclusión aplicando el principio de razón. Más bien se me presenta de modo inmediato y permanece confrontada a mi conciencia, elementalmente, sin razonamiento alguno. No puedo decir, como acabo de hacer, que la sensación se transforme en un algo sensible. Lo sensible como tal ocupa el primer lugar en la conciencia. La conciencia no comienza por las afecciones, ese rojo, liso, etc., sino por un algo rojo, un algo liso, etc., fuera de mí.

El espíritu: Si ahora tuvieras que explicarme qué es eso: el rojo, lo liso y demás, ¿podrías dar otra respuesta sino que es aquello que te afecta de una determinada manera, que llamas rojo, liso y demás?

Yo: Así sería en caso de que tú me lo preguntaras y yo aceptara dar una explicación. Pero ordinariamente nadie me lo pregunta; ni yo mismo tampoco me lo pregunto. Yo me olvido por completo de mí, y me fundo en la intuición; no tomo en absoluto conciencia de mi estado, sino de un ser fuera de mí. Lo rojo, lo verde, etc., es una propiedad de la cosa: la cosa es roja o verde, y se acabó. No hay más explicación; tal como, según antes convinimos, no hay más explicación de lo rojo o de lo verde en cuanto afecciones. El caso más patente es el de la sensación visual. El color aparece fuera de mí, y el entendimiento humano abandonado a sí mismo, incapaz de pensar más allá de sí, muy difícilmente podría llegar a explicar el rojo o el verde como aquello que provoca en él una afección determinada.

El espíritu: ¿Y también para lo dulce o lo ácido? –aunque este no es el momento de investigar si la impresión visual es pura sensación, o más bien se trata de un caso intermedio entre sensación e intuición, y el elemento de unión entre ambas en nuestro espíritu–. En cualquier caso, suscribo por completo tu comentario y me viene muy a propósito: obviamente tú puedes fundirte en la intuición; y de hecho, sin una especial atención sobre ti mismo o sin interés en alguna acción exterior, tú desapareces natural y necesariamente. (Esta observación suele ser aducida por los defensores de una supuesta conciencia de las cosas existentes en sí fuera de nosotros, cuando se les muestra que el principio de razón –con el que podría inferirse esa existencia– solo está en nosotros: ellos niegan entonces que tenga lugar

tal inferencia –y esto, en la medida en que se refieran a la conciencia real en ciertos casos, no se les puede discutir–. Pero esos mismos defensores, cuando se les explica la naturaleza de la intuición a partir de las leyes mismas de la inteligencia, hacen ellos mismos la inferencia –y no se cansan de repetir que debe haber algo fuera de nosotros que nos obliga a representarlo precisamente así–).

Yo: No polemices ahora contra ellos, sino instrúyeme. Yo no tengo opinión preconcebida; solo busco la opinión verdadera.

El espíritu: Sucede que la intuición necesariamente parte de la percepción de tu propio estado, solo que no siempre tienes conciencia clara de esa percepción, como acabas de comprender en tu razonamiento. E incluso hay algo siempre en esa conciencia, en la que tú te fundes con el objeto, que solo es posible gracias a un pensamiento inadvertido sobre ti mismo y a una observación precisa de tu propio estado.

Yo: Luego en todos y cada uno de los casos, ¿la conciencia del ser fuera de mí viene acompañada por la –no advertida– conciencia de mí mismo?

El espíritu: No puede ser de otro modo.

Yo: ¿Y la primera sería determinada por la segunda y así devendría tal como es?

El espíritu: Correcto.

Yo: Muéstramelo, y quedaré satisfecho.

El espíritu: ¿Tú colocas las cosas en el espacio en general, o las colocas de manera que cada una de ellas ocupe una parte determinada del espacio?

Yo: Hago lo segundo; cada cosa tiene un tamaño determinado.

El espíritu: Y a cosas distintas, ¿les asignas una misma parte del espacio?

Yo: No; unas se excluyen a otras. Están al lado, encima o debajo, detrás o delante, unas de otras; están más cerca o más lejos de mí.

El espíritu: ¿Y cómo consigues medirlas y ordenarlas en el espacio? ¿Por sensación?

Yo: ¿Cómo, si el espacio no es sensación?

El espíritu: ¿Entonces por intuición?

Yo: Eso no puede ser. La intuición es inmediata e infalible. Lo que se da en ella no aparece como producido y no puede engañar. Sin embargo, en la estimación, medición y consideración a primera vista del tamaño de un objeto, de su distancia, de su ubicación respecto a otros objetos, yo incluso me involucro a mí mismo; y cualquier principiante sabe asimismo que comenzamos distinguiendo los objetos dispuestos todos en la misma línea unos junto a otros, que debemos aprender luego a estimar su cercanía o lejanía, que el niño intenta agarrar el objeto alejado como si estuviera directamente frente a sus ojos y que el ciego de nacimiento que recobrara repentinamente la vista haría lo propio. Esta representación es por tanto un juicio; no una intuición, sino una ordenación de mis diversas intuiciones efectuada por el entendimiento. Además yo puedo errar en esa estimación del tamaño, distancia, etc.; y las llamadas ilusiones ópticas no parecen ser engaños debidos a la vista, sino juicios erróneos sobre el tamaño del objeto, sobre el tamaño proporcio-

nal de sus partes y, por consiguiente, sobre su verdadera figura y sobre su distancia a mí y a otros objetos. No obstante, en la medida en que lo intuyo, el objeto está en el espacio realmente, y el color que veo en él, también lo veo realmente: en esto no hay ilusión alguna.

El espíritu: ¿Y cuál podría ser el principio de este juicio, del juicio –poniendo el caso más concreto y fácil– de la cercanía o lejanía de los objetos ante ti? ¿Con arreglo a qué puedes medir esta distancia?

Yo: Evidentemente con arreglo a la mayor intensidad o debilidad de impresiones iguales en todo lo demás. Yo distingo ante mí dos objetos del mismo rojo. Aquel cuyo color vea más intenso está más cerca de mí; aquel cuyo color vea más débil está más alejado; y tanto más alejado cuanto más débil lo vea.

El espíritu: Luego según el grado de intensidad o debilidad juzgas la distancia: ¿y esa intensidad o debilidad la juzgas tú?

Yo: Sí, siempre que advierta mis afecciones en cuanto tales, y que además advierta en ellas diferencias muy ligeras. ¡Está bien! ¡Me has vencido! Toda conciencia del objeto fuera de mí es determinada por la conciencia clara y precisa de mi estado propio, y, en esta, se efectúa siempre una inferencia desde lo causado en mí hasta una causa fuera de mí.

El espíritu: Te das pronto por vencido, luego tendré que proseguir contra mí mismo en lugar de contra ti. Mi demostración solo sirve para aquellos casos en los que se dé una verdadera ponderación y consideración del tamaño, la distancia y la ubicación del objeto, y tú seas consciente de hacerlo. Pero convendrás en que esto no es lo más frecuente, sino que, por lo general, en el mismo instante indiviso en que tomas conciencia del objeto, tomas conciencia asimismo de su tamaño, distancia, etc.

Yo: Bien, si realmente la distancia al objeto se juzga solo con arreglo a la intensidad de la impresión, entonces ese juicio rápido es consecuencia de ponderaciones anteriores. He aprendido, mediante un ejercicio continuo a lo largo de mi vida, a apreciar rápidamente la intensidad de la impresión y a juzgar con arreglo a ella la distancia. Mi representación actual –la única de la que soy consciente– parte de un compuesto creado anteriormente de sensación, intuición y juicios previos. Ciertamente yo no concibo el rojo o el verde fuera de mí en general, sino un rojo o un verde *a esta, y a aquella, y a aquella otra distancia*, pero este añadido no es más que *la renovación de un juicio elaborado ya previamente por reflexión.*

El espíritu: La cosa fuera de ti, ¿tienes claro ahora si la intuyes, o si la piensas, o si haces ambas cosas y en qué medida cada una?

Yo: Perfectamente; y creo haber alcanzado una comprensión total sobre cómo se produce la representación de un objeto fuera de mí.

1) Yo tengo inmediatamente –dado que ese yo, soy yo– conciencia de mí mismo; y esa conciencia es: en parte, como ser práctico; en parte, como inteligencia. La primera conciencia es la *sensación*; la segunda es la *intuición*, el espacio ilimitado.

2) Lo ilimitado no puedo concebirlo porque soy finito. Por eso delimito con el pensamiento un cierto espacio

en el espacio general, y coloco ese espacio limitado en una cierta relación respecto al espacio general.

3) El patrón de medida de este espacio limitado es mi propia sensación, según una regla que más o menos se podría entender y expresar así: lo que me afecta en tal o cual medida, debe ser colocado en el espacio en tal o cual relación respecto al resto de lo que me afecta.

La *propiedad* de la cosa procede de la sensación de mi propio estado; el *espacio* que ocupa la cosa procede de la intuición. Por medio del pensamiento se unen ambos: la propiedad se transfiere al espacio. Sucede tal como dijimos antes: dado que la cosa se coloca en el espacio, se me convierte en propiedad de la cosa lo que en realidad es mi propio estado; pero ese colocar en el espacio no se hace mediante la intuición, sino mediante el pensamiento, mediante el pensamiento que *mide* y *ordena*. En ese acto no hay invención, no hay creación intelectual, solo una determinación de lo dado por la sensación y por la intuición, independientemente del pensamiento.

El espíritu: «Lo que me afecta en tal o cual medida, debe ser colocado en tal o cual relación» deduces tú en esta delimitación y ordenación de los objetos en el espacio. La afirmación de que algo te afecta en una cierta medida, ¿no se apoya en la presuposición de que te afecta de modo general?

Yo: Claro.

El espíritu: ¿Y sería posible alguna representación de un objeto exterior que no fuese delimitada y ordenada en el espacio de este modo?

Yo: No; ningún objeto está en el espacio en general, sino cada uno de ellos en un espacio determinado.

El espíritu: Luego de hecho, tomes o no conciencia de ello, todo objeto exterior se representa como objeto que te afecta, con la misma certeza con que se representa como objeto que ocupa un espacio determinado.

Yo: Cierto.

El espíritu: ¿Y qué clase de representación es la de un objeto que te afecta?

Yo: Obviamente un pensamiento; y además un pensamiento con arreglo al principio de razón antes aludido. Ahora veo con mayor claridad que la conciencia del objeto está, por así decir, adherida a mi autoconciencia de dos formas: en parte, mediante la intuición; en parte, mediante el pensamiento con arreglo al principio de razón. El objeto es, por raro que parezca, ambas cosas: objeto inmediato de mi conciencia y producto de una inferencia.

El espíritu: Ambas cosas seguramente en sentidos y aspectos diferentes. ¿Supongo que tú puedes tomar conciencia de ese pensamiento del objeto?

Yo: Sin duda; aunque habitualmente no lo hago.

El espíritu: Luego a tu pasividad en ti, a tu afección, tú le añades con el pensamiento una actividad fuera de ti que imaginas –tal como antes describiste el pensamiento con arreglo al principio de razón–.

Yo: Sí.

El espíritu: Y además con el mismo significado y validez que le diste en esa descripción. ¿Tú piensas así y debes necesariamente pensar así; no puedes modificarlo; no sabes nada más sino que piensas así?

Yo: Eso es. Todo esto lo hemos examinado ya en sentido general.

El espíritu: Dije que tú «imaginas» el objeto. En la medida en que este objeto es algo pensado, ¿es únicamente producto de tu pensamiento?

Yo: Por supuesto; así se deduce de lo anterior.

El espíritu: ¿Y qué es exactamente este objeto pensado, este objeto inferido con arreglo al principio de razón?

Yo: Una *fuerza* fuera de mí.

El espíritu: ¿Que no sientes ni intuyes?

Yo: De ningún modo. Soy muy consciente de que yo no la capto inmediatamente, sino solo a través de sus manifestaciones. Pese a ello, le atribuyo una existencia independiente de mí. Soy afectado, luego pienso que debe haber algo que me afecta.

El espíritu: Entonces la cosa intuida y la cosa pensada han de ser dos cosas muy distintas. La que se te muestra inmediata y realmente, la que se extiende por el espacio, es la *intuida*; la fuerza interior en él, que no se te muestra en absoluto, pero cuya existencia afirmas a través de una inferencia, es la cosa *pensada*.

Yo: «La fuerza interior en él», dices, y estoy pensando que ciertamente tienes razón. Yo sitúo esa fuerza también en el espacio, se la transfiero a la masa intuida que ocupa el espacio.

El espíritu: ¿Y cómo se relacionarían entre sí, según tu imprescindible punto de vista, esa fuerza y esa masa?

Yo: Así: La masa con sus propiedades sería efecto y manifestación de la fuerza interna. Dicha fuerza produce dos efectos: uno mediante el cual se sustenta a sí misma y se

da la forma determinada con que se aparece; otro sobre mí, pues me afecta de una manera determinada.

El espíritu: Antes buscabas un portador de las propiedades que no fuera el espacio –en el que esas propiedades se encuentran–; algo permanente pese a cambios y transformaciones que no fuera el espacio.

Yo: Sí, y ese algo permanente ya lo encontré. Es la fuerza. Esta permanece idéntica a sí misma a través de todos los cambios, y es la que adopta y porta las propiedades.

El espíritu: Bien, echemos un vistazo a todo lo que hemos encontrado hasta ahora. Tú te sientes en un cierto estado, al que llamas rojo, liso, dulce, etc. Tú no sabes al respecto nada más sino que tú te sientes y que tú te sientes precisamente así. ¿O sabes algo más? ¿Hay en el sentimiento algo más aparte de sentimiento?

Yo: No.

El espíritu: Tu determinación como inteligencia lleva consigo que se te presente un espacio delante de ti. ¿O sabes algo más?

Yo: En absoluto.

El espíritu: Entre el estado sentido y el espacio presentado ante ti no existe la menor conexión, salvo el hecho de que ambos se dan en tu conciencia. ¿O ves alguna otra conexión?

Yo: No, ninguna.

El espíritu: Ahora bien, tú eres un ser pensante, tan elementalmente como sentiente e intuyente, y acerca de ello no sabes más sino que efectivamente lo eres. Tú no solo sientes tu estado, también lo piensas; pero el estado por sí solo no te procura un pensamiento completo; te

ves forzado a añadirle algo más cuando lo piensas, una causa exterior a ti, una fuerza ajena. ¿Sabes algo más al respecto sino que efectivamente así piensas, y que así te ves forzado a pensar?

Yo: No puedo saber más. Yo no puedo pensar algo fuera de mi pensamiento; pues, si lo pensara, se trataría también de mi pensamiento y quedaría dentro del ámbito de sus leyes ineludibles.

El espíritu: Mediante este pensamiento surge ahora para ti una conexión entre tu estado, que sientes, y el espacio, que intuyes. Tú, con el pensamiento, sitúas la causa del primero en el segundo. ¿O no es así?

Yo: Sí, así es. Has demostrado claramente que la conexión entre ambos en mi conciencia la produzco yo mediante mi pensamiento, y que tal conexión no se *siente* ni se *intuye*. De una conexión *fuera de mi conciencia* no puedo hablar, ni tampoco representarla de ningún modo; pues, precisamente al hablar de ella, tendría ya conocimiento de ella y, dado que esa conciencia solo puede ser pensamiento, la estaría ya pensando; por tanto, esa es exactamente la misma conexión que se da en mi conciencia natural ordinaria, y no otra. Yo jamás he sobrepasado esa conciencia un ápice, lo cual sería tan irrealizable como saltar por encima de mí mismo. Todos los intentos de pensar esta conexión en sí –una cosa en sí que conecta con el yo en sí– no son sino ignorancia de nuestro propio pensamiento, un olvido muy singular de que no podemos tener un solo pensamiento ¡justamente sin pensarlo! La cosa en sí es un pensamiento, un pensamiento magnífico, pero que nadie admite haber pensado.

El espíritu: ¿De *ti*, por tanto, no debo temer ninguna objeción al establecimiento de este principio: *la conciencia de una cosa fuera de nosotros no es absolutamente nada más que el producto de nuestra propia imaginación*, y acerca de la cosa no sabemos nada más sino lo que precisamente sabemos, lo que mediante nuestra conciencia establecemos, lo que –dado que tenemos conciencia y, además, una conciencia determinada de cierto modo y sujeta a ciertas leyes– producimos?

Yo: No puedo objetar nada; así es.

El espíritu: ¿Ninguna objeción contra una formulación más audaz del mismo principio, a saber: nosotros, en eso que llamamos conocimiento y contemplación de las cosas, siempre y en todos los casos nos conocemos y contemplamos únicamente a nosotros mismos, y en nuestra entera conciencia no sabemos absolutamente de nada más que de nosotros mismos y de nuestras propias determinaciones?

Yo afirmo lo siguiente: tampoco contra eso podrás objetar nada; pues si efectivamente lo *exterior-a-nosotros en general* sólo surge en nosotros a través de la conciencia, entonces también lo *particular y múltiple* de ese mundo exterior no puede surgir por otra vía; y si la conexión de este exterior-a-nosotros *con nosotros* es solo una conexión en nuestros pensamientos, entonces la conexión de *los múltiples entes entre sí* no ha de ser otra. Esas leyes según las cuales surge para ti una multiplicidad de objetos –que no obstante se conectan entre sí, se determinan mutuamente con necesidad férrea y construyen de ese modo un sistema del mundo como tan acertada-

mente has descrito–, esas leyes yo podría mostrártelas en tu propio pensamiento, y tan claramente como acabo de mostrarte cómo surge un objeto en general y la conexión de tal objeto contigo; pero me abstengo de hacerlo, porque creo que debes admitir el resultado –lo único que me interesa– sin necesidad de hacerlo.

Yo: Entiendo todo; y lo admito.

El espíritu: Pues con esta comprensión, ser mortal, quedas libres y salvado para siempre del temor que te humillaba y angustiaba. Ya nunca más temblarás ante una necesidad que tan solo se da en tu pensamiento; ya nunca más tendrás miedo de verte subyugado por cosas que son tus propias fabricaciones; ya nunca más te considerarás tú, el que piensa, en la misma categoría que lo pensado, que de ti procede. En tanto pudiste creer que un orden de cosas como el que te representabas existía fuera e independientemente de ti, y que tú no eras más que un engranaje en ese orden, tal temor estuvo justificado. Ahora, una vez que has comprendido que todo eso solo se da en ti mismo y por ti mismo, no volverás a tener miedo de lo que has reconocido como creación tuya.

Yo sólo quería liberarte de este temor. Salvado estás, y ahora quedas abandonado a ti mismo.

Yo: Detente, espíritu falaz. ¿Es este todo ese saber del que me diste esperanzas, y te vanaglorias de que así me liberas? Sí, efectivamente me liberas: me eximes de toda dependencia, pero convirtiéndome a mí, y a todo

lo que me rodea y de lo que podría depender, en nada. Tú suprimes la necesidad suprimiendo todo ser, aniquilándolo.

El espíritu: ¿Tan grande es el peligro?

Yo: ¿Aún puedes burlarte? ¿En tu sistema?

El espíritu: ¿Mi sistema? Esto que hemos convenido lo hemos gestado en común: los dos hemos trabajado en ello y tú has entendido todo tan bien como yo, si bien mi verdadero modo de pensar tal vez no esté todavía completamente a tu alcance.

Yo: Llama a tus pensamientos como gustes; a fin de cuentas, según todo lo anterior no hay nada, absolutamente nada más que representaciones, determinaciones de una conciencia como mera conciencia. Pero la representación para mí es solo una imagen, solo sombra de una realidad; no puede satisfacerme por sí misma, en sí misma no tiene el menor valor. Podría avenirme a que este mundo físico, exterior a mí, desapareciera en una mera representación y se disolviera en sombras; de él no depende mi ser; pero, según todo lo anterior, yo mismo desaparezco en no menor medida, quedo convertido en un mero representar sin significado y sin propósito. ¿O me dirás tú que no es así?

El espíritu: Yo no digo una sola palabra en mi nombre. Investiga tú, válete por ti.

Yo: Yo me aparezco a mí mismo como cuerpo en el espacio, con órganos sensibles e instrumentos de acción, como fuerza física, determinable por medio de una voluntad. Tú dirás de todo eso lo mismo que antes dijiste en general de los objetos fuera de mí, del que piensa:

que todo eso es un producto compuesto de sensación, intuición y pensamiento.

El espíritu: Sin duda eso es lo que diré. Y si lo exiges, te indicaré incluso paso a paso las leyes según las cuales devienes en tu conciencia un cuerpo orgánico, con determinados sentidos, una fuerza física, etc., y te verás obligado a darme la razón en todo.

Yo: Eso lo entiendo ya. Tal como antes debí admitir que lo dulce, lo rojo, lo duro y demás no son sino mi propio estado interior, y que solo mediante la intuición y el pensamiento son transpuestos al espacio y considerados como propiedades de una cosa existente independientemente de mí, asimismo deberé admitir que este cuerpo fisiológico con sus órganos no es sino una sensualización [*Versinnlichung*] de mí, del ser que piensa y ahora ocupa una determinada región del espacio; deberé admitir que yo –lo espiritual, la inteligencia pura– y yo –este cuerpo en el mundo físico– somos una y la misma cosa –solo que vista bajo dos aspectos, aprehendida mediante dos facultades distintas: lo primero mediante el pensamiento puro, lo segundo mediante la intuición externa–.

El espíritu: Ese resultado arrojaría sin duda la investigación.

Yo: Y ese ser pensante, espiritual, esa inteligencia que mediante la intuición se transforma en un cuerpo material, ¿qué otra cosa podría ser según estas premisas sino un producto de mi pensamiento, algo pura y exclusivamente creado con el pensamiento, puesto que yo, con arreglo a una ley incomprensible para mí, que de nada viene y a nada conduce, debo imaginarlo justamente así?

El espíritu: Es muy probable.

Yo: Hablas bajo y poco. No solo probable; según estas premisas, necesario.

Ese ser imaginante, pensante, volente, inteligente, o como quieras denominarlo, que posee la correspondiente facultad de imaginar, pensar, etc., en el que reside esa facultad, o de cualquier otro modo que quieras formular esta idea… ¿Cómo llego hasta él? ¿Tengo yo conciencia inmediata de él? ¿Cómo podría tenerla? Conciencia inmediata yo solamente tengo del acto *determinado y real* de imaginar, pensar, querer, en cuanto acontecimiento determinado en mí, pero nunca de la facultad de hacerlo, y menos aún de un ser en el cual resida esa facultad. Yo intuyo inmediatamente *este* acto de pensamiento determinado que realizo en el instante presente, y luego *este* o *este otro* en instantes diferentes; y hasta ahí llega esta intuición intelectual interna, esta conciencia inmediata. Ese acto de pensamiento interiormente intuido, yo ahora lo pienso de nuevo: según esas mismas leyes a las que se encuentra sometido mi pensamiento, ese acto es algo a medias e incompleto para mi pensamiento –tal como anteriormente pensar mi estado en la sensación era solo un pensamiento a medias–. Y tal como entonces inadvertidamente añadía con el pensamiento a la pasividad una actividad, aquí añado con el pensamiento a lo *determinado* (mi pensar o querer real) algo *determinable* (un querer o pensar posible infinitamente diverso): y lo hago porque *debo necesariamente* hacerlo, y del mismo modo que antes, sin ser consciente de ese añadir con el pensamiento. Este pensar posible lo concibo además como un todo determinado: una vez

más porque debo necesariamente hacerlo, dado que yo no puedo concebir algo indeterminado, y así es como llego a pensar una *facultad finita*; y además, dado que en el ejercicio de este pensamiento se me representa algo existente e independiente de él, llego a pensar un *ser y criatura* que posea esa facultad.

Ahora bien, a partir de principios superiores sería más fácil explicar cómo esta criatura pensante se genera a sí misma solo mediante su propio pensamiento. Mi pensamiento es genésico: presupone una *generación* a partir de *lo dado inmediatamente* y la describe. La intuición proporciona el hecho bruto, nada más. El pensamiento explica este hecho, y lo enlaza con otro, no presente en la intuición, sino engendrado exclusivamente por el propio pensamiento y *a partir del cual surge tal hecho*. Eso sucede aquí. Yo tengo conciencia de un acto de pensamiento determinado; hasta ahí y no más lejos llega la conciencia intuyente. Yo pienso este pensar determinado; es decir, dejo que surja a partir de una indeterminación determinable. Así procedo con todo lo determinado que aparece en la conciencia inmediata, y así surgen en mí toda esa serie de facultades, y de criaturas poseedoras de esas facultades, cuya existencia presumo.

El espíritu: Luego, igualmente a tu juicio, ¿solo tienes conciencia de que tú sientes tal o cual estado determinado, de que intuyes de tal modo determinado, de que piensas de tal modo determinado?

Yo: ¿Que *yo* siento, *yo* intuyo, *yo* pienso? ¿Que *yo* produzco el sentir, el intuir, el pensar como fundamento real? De ningún modo. Ni siquiera eso me permiten tus principios.

El espíritu: ¡Muy probable también!

Yo: ¡Necesario! Considera únicamente esto: todo lo que yo conozco es mi propia conciencia. Toda conciencia es bien una conciencia inmediata bien una conciencia mediada. La primera es autoconciencia o conciencia de mí; la segunda, conciencia de lo que no soy yo. Eso que llamo «yo», por tanto, no es nada más que una cierta modificación de la conciencia, modificación a la que llamo «yo», precisamente por ser una conciencia inmediata, una conciencia que vuelve sobre sí y que no está dirigida hacia afuera. Como la conciencia inmediata es condición de posibilidad para cualquier otra conciencia, puede entenderse entonces que la conciencia «yo» acompañe todas mis representaciones, que necesariamente se encuentre en ellas –aunque no lo advierta siempre con claridad–, y que en todo momento pueda decir: yo; yo; yo… y siempre yo; es decir, yo y no *la cosa determinada fuera de mí pensada en ese momento*. De este modo, el yo desaparece y reaparece para mí en cada momento; en cada representación surge un nuevo yo; y en todos los casos «yo» significa la *no-cosa*.

Esta autoconciencia o conciencia de mí dispersa es reunida por el pensamiento, exclusivamente por el pensamiento, en la unidad de la facultad representativa elaborada por mí. Todas las representaciones, dado que vienen acompañadas por la conciencia inmediata de mi representar, y conforme a la concepción de esa facultad elaborada por mí, deben proceder de una y la misma facultad que reside en uno y el mismo ser; y así surge en mí el pensamiento de la identidad y la personalidad de

mi yo, y el de una fuerza efectiva y real de esta persona; necesariamente una invención, pues esa facultad y esa criatura existen solo como elaborados por mí.

El espíritu: Bien razonado.

Yo: ¿Y te alegras? Según esto, tendré que decir: «Se piensa»... y apenas eso; con más cautela habré de decir: «Aparece el pensamiento de que siento, o intuyo, o pienso»; mas nunca: «Yo siento, o intuyo, o pienso». Solo lo primero es un hecho; lo segundo es elaborado y añadido por mí.

El espíritu: ¡Muy bien expresado!

Yo: No hay nada permanente en ninguna parte, ni fuera ni dentro de mí, tan solo un cambio incesante. No sé de ningún ser en ninguna parte, ni tampoco del mío propio. No hay ningún ser. *Yo mismo* no sé absolutamente nada, y no soy. *Las imágenes* son: ellas son lo único que existe, y ellas saben de sí a la manera de las imágenes: son imágenes que se muestran fugazmente, sin que haya algo ante lo que se muestren; que se enlazan entre sí a través de imágenes de las imágenes; son imágenes sin algo por ellas reproducido, sin significado y sin propósito. Yo mismo soy una de esas imágenes; y realmente ni eso, soy una imagen borrosa de las imágenes. Toda realidad se transforma en un sueño fabuloso, pero sin una vida que sea soñada, sin un espíritu que sueñe; un sueño que se entrelaza con un sueño de sí mismo. La *intuición* es el sueño; el *pensamiento* –la fuente de todo ser y de toda realidad que yo sólo me imagino, de *mi* ser, de mi fuerza, de mis fines– es el sueño de ese sueño.

El espíritu: Todo está muy bien formulado. Empleas siempre las expresiones y giros más incisivos para hacer odioso

este resultado por si tuvieras que someterte a él. Y efectivamente debes hacerlo. Has comprendido perfectamente que no puede ser de otro modo. ¿O acaso quieres retractarte, y justificar los motivos por los que te retractas?

Yo: No, en absoluto. Comprendí y comprendo que es así; solo que no me lo puedo *creer*.

El espíritu: ¿Lo comprendes pero no te lo puedes creer? Eso es nuevo.

Yo: Eres un espíritu despiadado: tu conocimiento mismo es crueldad y procede de la crueldad; no puedo agradecer en absoluto que me hayas traído por este camino.

El espíritu: ¡Miope! Crueldad llaman tus semejantes a que alguien se atreva a mirar lo que tiene delante, y vea no sólo hasta donde ellos ven, sino mucho más allá. Te he dejado que obtengas los resultados de nuestra investigación a tu gusto, que los expongas y formules con expresiones odiosas. ¿Acaso creías que esos resultados no me eran conocidos, que no comprendía tan bien como tú que con arreglo a esos principios toda realidad queda destruida y transformada en un sueño? ¿Me has tomado por un ciego admirador y apologista de ese sistema como sistema completo del espíritu humano?

Tú querías saber, y para ello habías tomado un camino equivocado; tú buscabas el saber hasta donde ningún saber alcanza, y te habías persuadido ya de comprender algo que vulnera la esencia misma de toda compresión. En ese estado te encontré. Quería liberarte de tu saber falso, pero en modo alguno enseñarte el verdadero.

Tú querías saber de tu saber. ¿Te sorprendes que por este camino no supieras sino de lo que querías saber,

es decir, de tu saber mismo? ¿Qué pretendías? Lo que surge mediante el saber y a partir del saber sólo puede ser un saber. Pero todo saber es solo reproducción: siempre se exige algo en él que corresponda a la imagen que nos presenta. Tal exigencia no puede ser satisfecha por ningún saber, y por eso un sistema del saber es necesariamente un sistema de meras imágenes, sin la menor realidad, significado o propósito. ¿Esperabas otra cosa? ¿Pretendes cambiar la esencia íntima de tu espíritu, y pedirle a tu saber que sea algo más que un saber?

La realidad que creías haber adivinado, un mundo sensible que existiera independientemente de ti y del que temías haberte convertido en esclavo, se te ha esfumado de las manos; pues tal mundo sensible solo surge mediante el saber, es en sí mismo nuestro saber, y el saber no es realidad, precisamente porque es saber. Tú has reconocido el engaño y, sin renegar de esta comprensión, no puedes volver a entregarte a él. He ahí el único mérito que elogio en el sistema que acabamos de encontrar juntos: que destruye y acaba con el error. Dar la verdad no puede, pues de suyo está absolutamente vacío. Ahora tú buscas algo real más allá de la mera imagen –con toda razón, como sé muy bien– y otra realidad distinta de la destruida, como también sé. Pero inútilmente te esforzarías en crearla mediante tu saber y a partir de tu saber, y en incluirla en tu conocimiento. Si no tienes otro órgano para aprehenderla, jamás la encontrarás.

Y el caso es que tienes tal órgano. Solo has de reavivarlo y despertarlo; entonces alcanzarás la tranquilidad absoluta. Te devuelvo a tu soledad.

LIBRO TERCERO

FE

Tu conversación me ha conmocionado, espíritu terrible. Pero ahora me remites a mí mismo. ¿Qué sería yo si algo exterior a mí pudiera derrotarme definitivamente? Seguiré tu consejo; claro que lo seguiré.

Le pregunto a mi corazón: «¿Qué estás buscando en realidad? ¿Cuál es tu queja? ¿Qué es lo que te subleva contra un sistema al que mi entendimiento no puede poner el menor reparo?».

Y me responde: «Yo exijo algo más que la mera representación; algo que exista, existió y existirá, aunque la representación no exista; algo hacia lo cual apunte la representación, pero sin producirlo y sin modificarlo en lo más mínimo. Una mera representación me resulta una imagen engañosa; mis representaciones deberían significar algo; si a todo mi saber no le corresponde algo fuera de ese saber, siento la vida entera como una estafa. Afirmar que no hay nada en ninguna parte fuera de mi representación, resulta para el sentido común un pensamiento irrisorio y disparatado que nadie podría expresar en serio y ni siquiera precisa refutación. Por el contrario, para el juicio formado, que conoce las razones profundas y dialécticamente irrefutables para sostener tal aserto, resulta un pensamiento demoledor y destructivo».

¿Y cuál es, pues, esa cosa fuera de mi representación de la que ardo en deseos? ¿Con qué fuerza se abre paso hasta mí? ¿A qué lugar central de mi alma se une y enlaza?

«No sólo saber, sino con arreglo a ese saber *hacer*; ese es tu destino». Esto es lo que resuena alto y claro en el interior de mi alma, tan pronto me recojo un instante y me escucho a mí mismo. «No para observarte o examinarte ociosamente, ni para cavilar sobre remotas sensaciones; no, tú estás ahí para actuar. Tu acción, y nada más que tu acción, determina tu valor».

Esta voz, en efecto, me saca de la representación, me conduce desde el mero saber hacia algo que está más allá de él y contrapuesto; hacia algo que es mayor y superior a todo saber; algo que contiene en sí el objeto final del saber mismo. Cuando yo actúe, sabré sin duda que actúo y cómo actúo, pero ese saber no será la acción en sí, sino sólo testigo de la acción. Esta voz me anuncia por tanto lo que yo buscaba: algo que existe más allá del saber y cuyo ser es completamente independiente.

Esto es así. Lo sé inmediatamente. Pero con ello me vuelvo a entregar a la especulación, y las dudas que ésta suscita en mí perdurarán calladamente y me robarán la paz. Si me pongo en esta situación, solo podré quedar satisfecho cuando cada cosa que admito haya sido justificada ante el tribunal de la especulación. Debo, pues, preguntarme: ¿Por qué sucede esto? ¿De dónde proviene esta voz en mi interior que me incita a salir de la representación?

Existe en mí un impulso hacia la autoactividad absoluta e independiente. Nada me resulta más intolerable que ser únicamente en otro, por otro y para otro; no, yo deseo ser y

devenir algo por y para mí. Este impulso lo siento desde el mismo instante en que me percibo; está inseparablemente unido a la conciencia de mí mismo.

El sentimiento de este impulso lo capto con el pensamiento y, por así decir, a través del concepto le presto ojos a un impulso ciego de por sí. Conforme a este impulso yo debo actuar como un ser plenamente autónomo –así entiendo e interpreto el impulso–. *Yo* debo ser autónomo. ¿Y quién es ese yo? Sujeto y objeto en uno solo, el que siempre está consciente y aquel del que soy consciente, lo que intuye y lo intuido, lo que piensa y lo pensado, todo al mismo tiempo. Asumiendo esa duplicidad: yo debo por mí mismo ser lo que soy, exclusivamente por mí mismo elaborar conceptos, exclusivamente por mí mismo producir el estado que se encuentra fuera de los conceptos. Pero esto último, ¿cómo es posible? A la pura nada, no puedo referir ningún ser; de la nada, no puede devenir algo: mi pensamiento objetivo es necesariamente mediador. Si un ser es *referido* a otro ser, resulta por ello mismo *fundamentado* sobre tal ser, y entonces no es un ser primero, originario e iniciador de una serie, sino un ser derivado. Debo *referir*; pero *a un ser* no puedo referir.

Ahora bien, mi pensamiento y elaboración de un concepto de fin es, por su propia naturaleza, absolutamente libre. Y además produce algo de la nada. A esta clase de pensamiento debería referir mi acción si esta ha de ser considerada libre y exclusivamente nacida de mí.

Del modo siguiente concibo mi autonomía como un yo. Yo me atribuyo la facultad de elaborar un concepto, sencillamente porque lo elaboro; de elaborar *este* concepto, porque elaboro éste; en ejercicio de mi absoluta autoridad como in-

teligencia. Me atribuyo asimismo la facultad de manifestar este concepto mediante una acción real más allá del concepto; me atribuyo una fuerza real, efectiva, productora de un ser –que es completamente distinta a la mera capacidad de un concepto–. Aquellos conceptos que llamamos «conceptos de fin» no deben ser, como los «conceptos de conocimiento», copias de algo ya dado, sino modelos de algo que deberá ser producido; la fuerza real debe residir fuera de ellos y subsistir por sí misma como tal; solo debe recibir de ellos su determinación; el conocimiento es mero testigo de esa fuerza. Tal autonomía es la que realmente me exijo conforme al impulso mencionado.

Aquí parece hallarse el punto al que queda referida la conciencia de toda realidad. Ese punto es la eficacia real de mi concepto y el poder de acción real que en virtud de esa eficacia me veo obligado a atribuirme. Lo que suceda entretanto con la realidad de un mundo sensible fuera de mí es indiferente: yo tengo realidad, yo aprehendo realidad: ella está en mí, y en mí tiene incluso su lugar originario.

Yo pienso este poder de acción real, pero no lo *invento*. Tal pensamiento se funda en el sentimiento inmediato de mi impulso hacia la autoactividad: el pensamiento no hace más que reproducir ese sentimiento y registrarlo en su forma propia, la forma del pensamiento. Este procedimiento sí que parece poder justificarse ante el tribunal de la especulación.

¿Cómo? ¿De nuevo pretendo consciente y deliberadamente engañarme? Este procedimiento no puede sostenerse de ninguna manera ante tribunal tan severo.

Yo siento en mí un impulso y deseo hacia algo fuera de mí; eso parece ser verdadero, lo único verdadero que hay en todo este asunto. Puesto que soy yo el que siente este impulso, y puesto que con mi conciencia en general, o con mi sentimiento en particular, yo no puedo ir más allá de mí –es decir, puesto que mi yo es lo último donde advierto este impulso–, me resulta obvio que se trata de un impulso fundamentado en mí mismo y hacia una actividad fundamentada en mí mismo. Ahora bien, ¿no podría, inadvertidamente para mí, tratarse del impulso de una fuerza ajena invisible, y esa impresión de autonomía ser un mero engaño de mi campo visual, circunscrito a mí mismo? No tengo motivo alguno para admitirlo, pero tampoco para negarlo. Debo reconocer que a este respecto sencillamente no sé nada, ni tampoco puedo saberlo.

Ese poder de acción real que me atribuyo de manera asombrosa, ¿también lo siento sin saber nada acerca de él? No; ese poder, conforme a la conocida ley del pensamiento por la que se elaboran todas las capacidades y fuerzas, es lo *determinable* que se añade con el pensamiento a lo *determinado*, a la acción real igualmente imaginada.

Ahora bien, esa remisión más allá del concepto hacia una supuesta realización del mismo, ¿es algo diferente al procedimiento habitual y conocido de todo pensamiento objetivo, el cual no pretende ser mero pensamiento sino referir a otra cosa fuera de él? ¿Mediante qué trampa habría de tener mayor validez este procedimiento aquí que en otros casos, tener mayor alcance si al pensamiento de un acto de pensamiento se le añade la realidad efectiva de tal acto, que si, por ejemplo, al pensamiento de esta mesa se le añade una mesa

real? «El concepto de fin, una determinación particular que acontece en mí, se manifiesta de dos modos: en parte como algo subjetivo, un pensar; en parte como algo objetivo, un actuar»; ¿qué argumentos podría yo aducir contra esta explicación, que además sería seguramente confirmada por una deducción genética?

«Yo siento el impulso», eso decía. ¿Pero eso lo digo yo mismo, y cuando lo digo lo pienso? ¿Siento yo realmente, o tan solo pienso que siento? Todo eso que llamo sentimiento, ¿no es mi pensamiento objetivante quien lo coloca frente a mí; no es algo así como el primer estadio de toda objetivación? ¿Y en él realmente pienso, o solo pienso que pienso? ¿Y realmente pienso que pienso o solo pienso el pensamiento de que pienso? ¿Qué puede impedir a la especulación preguntar y continuar preguntando así hasta el infinito? ¿Qué puedo responderle, y en qué punto podría ordenarle detener las preguntas? Yo sé evidentemente, y así debo admitirlo ante la especulación, que se puede reflexionar sobre cualquier determinación de la conciencia y generar una nueva conciencia de esa primera conciencia; que mediante la conciencia inmediata se sube siempre un escalón más, de modo que el anterior queda eclipsado y se vuelve dudoso, y que tal escalera no tiene un escalón último. Sé que todo escepticismo se apoya en este procedimiento; sé que aquel sistema que me ha conmocionado tan profundamente se apoya en la ejecución y la conciencia clara de este procedimiento.

Si con tal sistema no busco tramar un nuevo enredo sino más bien proceder realmente como indica, sé que deberé negarme a obedecer aquella voz que suena en mi interior. No podré querer actuar, pues según este sistema no puedo saber

si puedo actuar; no podré nunca creer que realmente actúo; lo que se me aparece como mi acción, deberá resultarme algo completamente irrelevante, una imagen ilusoria. Toda seriedad y todo interés desaparecen de mi vida, que, al igual que mi pensamiento, se convierte en un juego vano que de nada viene y a nada conduce.

¿Debo negarme a obedecer esa voz interior? No quisiera hacerlo. Quiero darme libremente la determinación que el impulso me pide; y con esa decisión quiero alcanzar también el pensamiento de la autenticidad y realidad del impulso, y el de la realidad misma de todo lo que presupone. Quiero permanecer en el punto de vista del pensamiento natural, donde este impulso me sitúa, y sacudirme todas esas elucubraciones y artificios que me hacen dudosa su autenticidad.

Ahora te comprendo, elevado espíritu. Acabo de encontrar el órgano con el que aprehendo esa realidad, y posiblemente con ella cualquier otra realidad. El saber no es ese órgano; ningún saber puede fundamentarse y demostrarse a sí mismo; todo saber presupone como fundamento otro superior, y esa ascensión no tiene fin. El órgano en cuestión es la fe; ese reposo voluntario en la perspectiva que se nos ofrece de modo natural, pues solo con esa perspectiva podemos cumplir nuestro destino; la fe es lo que puede acreditar al saber, y lo que erige en certeza y convicción aquello que en caso contrario podría ser mera ilusión. La fe no es un saber, sino una resolución de la voluntad para dar validez al saber.

Así pues, me atendré siempre a este término, no como mera distinción terminológica, sino como distinción verdadera y radical de las mayores consecuencias para mi dispo-

sición de espíritu. Toda convicción mía es solo un ejercicio de fe y proviene de mi disposición de espíritu, no del entendimiento. Ahora que sé esto, no entraré en más disputas viendo que nada puede ganarse con ellas; no permitiré que me extravíen, ya que la fuente de mi convicción se encuentra por encima de todas ellas; no se me ocurrirá imponer a otro mi convicción mediante argumentos racionales, y si fracasara en tal empresa, no saldré avergonzado. Yo he adoptado mi modo de pensar ante todo para mí mismo, no para otros, y sólo ante mí pretendo justificarlo. Aquel que posea mi disposición de espíritu, una sincera buena voluntad, sostendrá también mi convicción: sin esa disposición de espíritu no hay modo de lograrlo. Ahora que sé esto, sé también el punto del que debe partir toda formación mía y de los demás: de la voluntad, no del entendimiento. Si la voluntad permanece inamovible y está sinceramente orientada hacia lo bueno, el entendimiento aprehenderá espontáneamente lo verdadero. Si únicamente se ejercitara el entendimiento pero se dejara descuidada la voluntad, no madurará sino una capacidad de idear elucubraciones y artificios en el vacío. Yo soy capaz, ahora que sé esto, de sofocar todo falso saber que pudiera alzarse contra mi fe. Sé que toda pretendida verdad elaborada por el pensamiento pero que no se apoye en la fe es de seguro falsa e insidiosa, pues el puro y simple conocimiento llevado al extremo únicamente aboca a la conclusión de que no podemos saber nada; sé que tal falso saber nunca halla otra cosa sino lo que previamente ha sentado en las premisas mediante la fe, y donde aún cabe que incurra en inferencias falsas. Ahora que sé esto, poseo la piedra de toque de toda verdad y convicción. La verdad procede exclusivamente de

la conciencia moral. Todo aquello que contradiga esta conciencia, o contradiga la posibilidad o resolución de seguirla, es con seguridad falso y no cabe convencerse de ello, aun cuando yo no acierte a descubrir los razonamientos falsos que lo engendraron.

Esto mismo acontece en todos los humanos que han pisado la faz de la tierra. Aun sin darse cuenta de ello, aprehenden toda realidad que tienen ante sí únicamente por medio de la fe; y esta fe, innata en todos ellos, se abre camino junto con su ser. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Si en el mero saber, en el mero ver y pensar algo, no hay razón alguna para tomar nuestras representaciones, aun cuando se nos impongan necesariamente, por algo más que meras imágenes, ¿por qué las tomamos entonces por algo más, y por qué les ponemos por fundamento algo existente con independencia de cualquier representación? Si todos tenemos la capacidad y la propensión a trascender nuestra perspectiva natural primera, ¿por qué la trascienden entonces tan pocos, y estos pocos se resisten incluso con cierto enojo cuando se intenta que lo hagan? ¿Qué los mantiene aferrados a esta perspectiva natural primera? Motivos racionales no son, pues no hay ninguno de este género. Se trata del *interés* por una realidad que desean producir: el bueno, sencillamente para producirla; el bajo y sensual, para disfrutarla. Nadie puede desvincularse de este interés, ni de la fe que porta consigo. Todos nacemos en la fe: el que es ciego para ella, sigue ciegamente un impulso oculto e irresistible; el que la ve, la sigue teniéndola a la vista y cree porque quiere creer.

¡Qué unidad y perfección en sí, qué dignidad para la naturaleza humana! Nuestro pensamiento no está fundado en sí mismo con independencia de nuestros impulsos e inclinaciones; el hombre no consta de dos elementos que discurren contiguos en paralelo, sino que es absolutamente uno. Nuestro pensamiento en su integridad está sustentando por nuestro impulso, y según sean las inclinaciones de un individuo así serán sus conocimientos. Este impulso nos obliga a pensar de un cierto modo, pero solo mientras no nos percatemos de esa obligación: la obligación desaparece en el mismo momento en que es vista, y entonces ya no es el impulso por su cuenta, sino que somos nosotros mismos los que, con arreglo a ese impulso, conformamos nuestro modo de pensar.

Luego yo debo abrir los ojos; debo conocerme a fondo; debo percatarme de esa obligación; ese es mi destino. Debo, pues, y así lo haré para cumplir ese destino, conformar mi propio modo de pensar. Me yergo entonces como ser absolutamente autónomo, culminado y terminado por mí mismo. La fuente primera de todo el resto de mi pensamiento y de mi vida, aquello de lo cual brota todo lo que puede ser en, para y por mí, el espíritu más profundo de mi propio espíritu, no resulta ser ahora un espíritu ajeno, sino que es producido por mí en el sentido etimológico del término: «sacado adelante». Yo soy íntegramente mi propia creación. Yo habría podido seguir ciegamente el empuje de la naturaleza de mi espíritu. Pero no quise ser naturaleza, sino mi propia obra. Y eso he llegado a ser porque lo quise. Yo habría podido ofuscar y confundir mediante inacabables artificios la perspectiva natural de mi espíritu. Pero me entregué con libertad a ella, porque quise entregarme a ella. El modo de pensar

particular que poseo lo elegí con circunspección, intención y deliberación entre otros modos de pensar posibles, porque lo reconocí como el único ajustado a mi dignidad y destino. Me he restituido libre y conscientemente al punto de vista en que la naturaleza me había situado. Yo admito eso mismo que ella afirma; pero no lo admito porque deba hacerlo, sino que lo creo porque quiero creerlo.

Veneración me produce el destino sublime de mi entendimiento. Ya no es aquel creador de imágenes vacuo y ocioso que de nada viene y a nada conduce: me ha sido conferido para un alto fin. Y su formación con vistas a ese fin se ha dejado a mi cuidado; está en mi mano y mi mano se encargará de que así sea. «Está en mi mano». Yo sé inmediatamente –y mi fe se apoya en esta aserción de mi conciencia sin necesidad de artificio alguno–, sé que no estoy obligado a dejar revolotear mis pensamientos a ciegas y sin sentido, sino que soy capaz de despertar a voluntad mi atención y de ordenarle que se aparte de un objeto y que se fije en otro; sé que solo de mí depende que no desista de la exploración de ese objeto hasta que lo haya penetrado por completo y me haya inspirado la convicción más absoluta; sé que no es una necesidad ciega quien me impone un cierto sistema de pensamiento, ni tampoco un azar huero quien juega con mi pensamiento, sino que soy yo quien piensa, y que puedo pensar lo que quiera pensar. Luego justamente por la reflexión he hallado algo más: he hallado que yo mismo, exclusivamente por mí mismo, elaboro la totalidad de mi modo de pensar y la perspectiva particular que tengo de la verdad, y que de mí depende,

bien desposeerme mediante cavilaciones de todo sentido de la verdad, bien entregarme a él con una obediencia confiada. Mi modo de pensar en su totalidad, la formación que recibe mi entendimiento, y asimismo los objetos hacia los que dirijo ese entendimiento, todos dependen completamente de mí. La comprensión correcta es un mérito; la deformación de mi capacidad de conocer, así como la irreflexión, la ocultación, el error y la incredulidad, son culpas que contraigo.

Existe un único punto donde debo concentrar ininterrumpidamente toda mi reflexión: qué debo hacer y cómo puedo ponerlo en ejecución del modo más apropiado. Todo mi pensamiento debe remitirse a mi obrar; debe considerase como un medio –aun cuando fuera lejano– para ese fin; en caso contrario será un juego vano y sin sentido, un desperdicio de energía y tiempo, la deformación de una preciosa facultad que me fue dada con un propósito absolutamente distinto.

Me es dado esperar; me es dado incluso confiar en que ejecutaré con éxito esa reflexión. La naturaleza en la que yo he de actuar no es un ser ajeno, creado sin relación conmigo y en donde no pudiera penetrar. La naturaleza está construida por las mismas leyes de mi pensamiento y, por tanto, deberá concordar con ellas; deberá resultarme plenamente transparente en todo punto, y reconocible y penetrable hasta su fondo último. En todo punto no expresa otra cosa que vínculos y relaciones dentro de mí mismo. Luego con la misma certeza con que puedo esperar conocerme a mí mismo, puedo esperar conocerla a ella. Si busco lo que he de buscar, encontraré; si pregunto lo que he de preguntar, recibiré respuesta.

I

Esta voz en mi interior, en la cual creo y en virtud de la cual creo todo lo demás que creo, no me pide actuar en general. Tal cosa es imposible; esa clase de proposiciones generales son formuladas mediante mi atención voluntaria y mi reflexión acerca de una serie de hechos, pero nunca expresan un hecho individual. Ella, esta voz de mi conciencia, me dice en cada situación concreta de mi existencia lo que he de hacer precisamente en esta situación y asimismo lo que he de evitar: ella me acompaña, si yo sé escucharla atentamente, en todas las vicisitudes de mi vida, y nunca me niega su favor cuando tengo que actuar. Ella establece la convicción inmediata y obtiene irresistiblemente mi aprobación: me resulta imposible disputar con ella.

Escucharla, obedecerle sincera y despreocupadamente sin miedo ni doblez: este es mi único destino, todo el fin de mi existencia. Mi vida deja de ser un juego vano, sin verdad y sin significado. Algo debe suceder, sencillamente porque eso es lo que debe suceder, a saber, lo que la conciencia moral exige ahora mismo de mí, de mí que me encuentro en esta situación; para que eso así suceda, para eso y nada más que para eso, estoy yo aquí; para reconocerlo tengo entendimiento; para ejecutarlo, fuerza.

Solo a través de estos dictados de la conciencia advienen verdad y realidad a mis representaciones. Si les niego atención u obediencia a esos dictados, renuncio con ello a mi destino.

Por eso no puedo rechazar creer en la realidad que originan, sin igualmente renegar de mi destino. Es sencillamente verdad, sin más examen ni fundamentación, es la primera cosa verdadera y la base de toda otra verdad y certeza, que yo debo obedecer esta voz. Haciendo esto, se vuelve verdadero y cierto para mí todo aquello que, a partir de la mera posibilidad de esa obediencia, se presuponía verdadero y cierto.

En el espacio se me aparecen ciertos fenómenos a los que transfiero el concepto que tengo de mí mismo: los concibo como seres semejantes a mí. Un examen especulativo ya me enseñó, o bien me enseñará, que esos supuestos seres racionales fuera de mí no son otra cosa que productos de mi propia imaginación que estoy obligado a representarme fuera de mí mismo según leyes comprobables de mi pensamiento, y que, según esas mismas leyes, la citada transferencia del concepto de mí mismo sólo puede realizarse sobre algunas intuiciones determinadas. Pero la voz de mi conciencia grita: «Sean lo que fueren estos seres en sí y por sí, tú debes tratarlos como seres subsistentes por sí, libres, autónomos, absolutamente independientes de ti. Da por sentado que pueden proponerse fines independientemente de ti y exclusivamente por sí mismos; nunca perturbes el cumplimiento de esos fines, sino más bien favorécelo hasta donde alcancen tus facultades. Respeta su libertad: abraza con amor sus fines, como haces con los tuyos». Así debo actuar; hacia este

obrar *debe* dirigirse todo mi pensamiento; y así *será* y *debe* ser desde el mismo instante en que tome la resolución de obedecer la voz de mi conciencia. Por tanto, consideraré siempre tales seres como seres subsistentes por sí mismos, independientemente de mí, que se proponen y cumplen fines; desde ese punto de vista no podré considerarlos de otro modo y la especulación desaparecerá de mi vista como un sueño fútil. «Los *concibo* como seres semejantes a mí», dije antes, pero en rigor no se me presentan como tales a través del pensamiento. Es la voz de la conciencia, es el dictado o precepto: «Aquí restringe tu libertad, aquí presume y respeta fines ajenos»; es esa voz la que, llegada al pensamiento, se traduce por: «Aquí existe, cierta y verdaderamente, subsistente por sí, un ser semejante a mí». Si pretendiera considerar estos seres de otro modo, entonces debería primero: en la vida, renegar de la voz de mi conciencia; en la especulación, desoírla.

Asimismo se me aparecen en el espacio fenómenos que, por el contrario, no considero seres semejantes a mí, sino entes desprovistos de razón. La especulación demuestra sin dificultad cómo la representación de estos entes se elabora exclusivamente a partir de mi imaginación y de sus modos de actuación necesarios. Pero estos mismos entes yo los aprehendo también mediante la necesidad, el apetito y el placer. No mediante el concepto, sino a causa del hambre, la sed o la saciedad de ambos, algo se convierte para mí en comida y bebida. Estoy obligado a creer en la realidad de aquello que amenaza mi existencia sensible o que es imprescindible para conservarla. La conciencia moral se une más tarde, en la medida en que santifica y limita al mismo tiempo

el impulso natural. «Tú debes conservarte a ti y conservar también tu fuerza sensible, debes ejercitarla y acrecentarla, puesto que esa fuerza está incluida en el plan de la razón. Pero solo podrás conservarla haciendo un uso apropiado de ella, un uso ajustado a las leyes interiores propias de esos entes. Y además de ti, hay otros semejantes a ti con cuya fuerza se cuenta, y la cual solo puede ser conservada de la misma manera que la tuya. Permíteles sobre su parte hacer el mismo uso que se te pide a ti sobre la tuya. Lo que a ellos les corresponde, respétalo como su propiedad; lo que a ti te corresponde, atiéndelo convenientemente como la tuya». Así debo obrar. Con arreglo a este obrar, así debo pensar. Me veo, pues, obligado a considerar estos objetos como sometidos a leyes naturales propias, independientes de mí pero que han de ser descubiertas por mí. Debo, por supuesto, atribuirles una existencia independiente de la mía. Me veo obligado a creer en tales leyes; se me impone la tarea de investigarlas; y toda vana especulación se disipa ahora como la niebla ante los primeros rayos de sol.

En conclusión: para mí no existe absolutamente ningún ser puro, no existe ningún ser que no me concierna y que contemple por el mero contemplar. Todo lo que existe para mí, existe a través de su relación conmigo. Pero por donde se mire no hay más que una sola relación posible conmigo, y las demás son variantes de ella: mi destino de actuar moralmente. Mi mundo es *el objeto y la esfera de mis deberes*, y nada más. No hay para mí otro mundo ni otras propiedades de mi mundo. La suma de mis facultades, y la suma de las facultades de todo ser finito, no alcanzan a concebir otro mundo. Solo a través de esta relación, todo lo que existe

para mí afirma su existencia y realidad; solo a través de esta relación, lo puedo concebir. Para cualquier otra existencia carezco de órgano que la perciba.

A la pregunta de si verdaderamente existe un mundo tal como el que yo me imagino, no puedo responder nada fundamental, nada fuera de toda duda, sino esto: yo tengo cierta y verdaderamente unos deberes determinados que se me presentan como deberes *hacia* y *en* tales objetos, unos deberes que no puedo imaginarme de otro modo y que no puedo cumplir de otro modo sino dentro de un mundo tal como el que yo me imagino. Aun para aquel que nunca hubiese concebido su propio destino moral, si es que tal persona existe, o para aquel que lo hubiese concebido pero no abrigase el menor propósito de cumplirlo alguna vez en el futuro, aun para ese, su mundo sensible y su fe en la realidad de ese mundo sólo surgen a partir de su noción de un mundo moral. Tal vez no abrace ese mundo en el pensamiento de sus *deberes*, pero con toda seguridad lo hace en la demanda de sus *derechos*. Lo que tal vez no se exija a sí mismo, ciertamente se lo exige a otros en relación con él: que lo traten con cordura y consideración, con pertinencia, no como un ente desprovisto de razón, sino como un ser libre y autónomo; y también él se verá obligado, aunque solo sea para que ellos puedan cumplir esa exigencia, a concebirlos como cuerdos, libres, autónomos y no sometidos a la fuerza bruta de la naturaleza. Si en el uso y disfrute de los objetos circundantes no se propusiera ningún otro fin salvo simplemente disfrutarlos, entonces demanda al menos ese disfrute como un derecho, en virtud del cual los otros no deben importunarlo, y por tanto concibe el mundo sensible carente de razón a través de una noción moral. A

estas aspiraciones de respeto por su racionalidad, autonomía y voluntad de conservación no puede renunciar nadie que viva conscientemente; y a estas aspiraciones se unirán cuando menos la seriedad, el rechazo de la duda y la fe en una realidad, aunque no se les una el reconocimiento de una ley moral interior. Haz la prueba; toma a ese que niega su propio destino moral y que reduce tu existencia y la existencia de un mundo sensible a mero experimento permitido por la especulación; tómalo y enfréntate a él; pon en práctica sus principios y actúa como si no existiera o como si fuera un trozo de materia bruta; pronto se cansará de la broma y se enojará contigo de veras; te recriminará duramente que lo trates así; dirá que con él no debes actuar así, que no tienes derecho: es decir, te confesará con los hechos que tú eres capaz de actuar sobre él, que existe *él*, existes *tú*, y existe *un medio donde se da tu influencia sobre él*, y que *tú* tienes deberes, cuando menos, hacia él.

Por tanto, no es la influencia de las supuestas cosas fuera de nosotros –pues ellas existen para nosotros, y nosotros existimos para ellas, únicamente en la medida en que sabemos de ellas–; ni tampoco una mera creación de imágenes mediante nuestra imaginación y nuestro pensamiento –cuyos productos aparecerían precisamente como «producidos», como imágenes vacías–; no es esto, sino la necesaria fe en nuestra libertad y fuerza, en nuestro obrar verdadero y en ciertas leyes del obrar humano, lo que fundamenta toda conciencia de una realidad existente fuera de nosotros –una conciencia que es realmente fe, pues se funda en una creencia, aunque esa creencia resulte necesariamente de la conciencia–. Nos vemos obligados a admitir que actuamos,

y que debemos actuar de una cierta manera. Nos vemos obligados a admitir una cierta esfera para ese actuar: esa esfera es el mundo que existe real y efectivamente, tal como nos lo encontramos; y de manera inversa, ese mundo no es absolutamente nada más que aquella esfera, y no la rebasa en modo alguno. A partir de la necesidad de actuar surge la conciencia del mundo real, y no al revés; la necesidad de actuar ocupa el primer lugar, la conciencia del mundo real se desprende de lo anterior. Nosotros no actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón. Las leyes de la acción para los seres racionales son *inmediatamente* ciertas: su mundo es cierto *gracias a que esas leyes son ciertas*. No podemos renunciar a ellas sin que se nos hunda el mundo, y nosotros con él, en la nada absoluta. Nos elevamos sobre esa nada, nos mantenemos por encima de ella, únicamente gracias a nuestra condición moral.

II

Yo debo hacer algo, para que ese algo suceda; yo debo abstenerme de hacer algo, para que ese algo no suceda. Pero ¿puedo actuar sin tener en mente un fin exterior a la acción, sin dirigir mis propósitos hacia algo que mediante mi acción, y solo mediante mi acción, puede y debe ser posible? ¿Puedo querer sin querer algo? Jamás. Eso contradiría absolutamente la naturaleza de mi espíritu. A cada *acción* se le asocia inmediatamente en mi pensamiento, según las leyes del mismo, un *ser* situado en el futuro, un estado que es a la acción como lo causado es a lo causante. Ahora bien, este fin de mi acción no me debería ser impuesto por sí mismo, a la manera de una necesidad natural, y conforme a ese fin ser determinada posteriormente la manera de actuar: no es que yo deba tener un fin por el hecho de tenerlo, y a continuación averiguar cómo he de actuar para alcanzar ese fin; no, mi acción no debe depender del fin, sino que yo debo actuar de cierta manera simplemente porque eso es lo que debo hacer: he ahí lo primero. «Pero esa manera de actuar provoca algo», avisa la voz en mi interior. Y ese algo se convierte por tanto para mí en un fin necesario, dado que yo debo ejecutar una acción que es el medio que conduce a ese fin y no a otro. Yo quiero que algo

devenga real, dado que yo debo actuar de una manera en que ese algo deviene real –esto es: así como yo no siento hambre porque existan para mí los alimentos, sino que algo se convierte para mí en alimento porque yo tengo hambre, así también yo no actúo como actúo porque algo sea para mí un fin, sino que algo se convierte para mí en un fin porque yo debo actuar así–. Yo no tengo previamente ante mis ojos el punto hacia el que deseo trazar mi línea, y dejo luego que la ubicación de ese punto determine la dirección de mi línea y el ángulo que formará; sino que yo trazo simplemente mi línea con el ángulo correcto, y de esta manera quedarán determinados los puntos por los que mi línea debe pasar. El fin no determina el contenido del precepto, sino que ocurre lo contrario: el contenido inmediato del precepto determina el fin.

Más aún, afirmo que el precepto de actuar en sí mismo es lo que me fija un fin. Eso que interiormente me obliga a pensar que debo actuar de un cierto modo, me obliga asimismo a creer que ese actuar provocará algo; descubre ante los ojos de mi espíritu una perspectiva sobre otro mundo –un *mundo*, un *estado*, no simplemente una *acción*, sino un mundo *distinto y mejor* que el ofrecido ante mis ojos físicos–; hace que yo desee este mundo mejor, y que lo abrace y anhele en todos mis afanes, que sólo en él viva y sólo en él halle satisfacción. La consecución cierta de este fin me la garantiza aquel precepto en sí mismo. Esa disposición de ánimo con la que dirijo y conformo todo mi pensamiento y mi vida según aquel precepto, con la que a nada más atiendo, lleva consigo la convicción inquebrantable de que su promesa es verdadera y cierta, y excluye la mera posibilidad de pensar

lo contrario. Viviendo en la obediencia al precepto, vivo al mismo tiempo en la contemplación de su fin; vivo en ese mundo mejor que me promete.

Ya en la mera consideración del mundo, tal cual es prescindiendo del precepto, se manifiesta en mi interior el deseo, el anhelo, incluso la exigencia absoluta de un mundo mejor. Echo entonces un vistazo a las relaciones actuales de las personas entre sí y con la naturaleza, a la flaqueza de su fuerza, a la violencia de sus deseos y pasiones. Irreprimible dentro de mí se escucha: «Esto no puede quedar así; todo tiene que ser distinto, tiene que ser mejor».

Sencillamente no puedo concebir la situación actual de la humanidad como aquella que puede perdurar, concebirla como su destino último y completo. Todo sería entonces sueño e ilusión; no valdría la pena haber vivido y participado en este juego que indefinidamente se repite, que de nada procede y nada significa. Solo en la medida en que pueda considerar este estado como un medio para otro mejor, como un punto de paso hacia otro más elevado y perfecto, adquiere valor para mí; no en sí mismo, sino en aras de lo mejor que prepara, puedo sobrellevarlo, acatarlo, realizar en él con alegría aquello que me corresponde. Dentro de lo actual no halla sitio mi corazón, no puede reposar un instante, se ve repelido irresistiblemente: mi vida fluye imparable hacia algo futuro y mejor.

¿Acaso yo como y bebo para volver a tener hambre y sed, y poder así comer y beber de nuevo, hasta que un día se abre bajo mis pies la fosa que me devora y soy yo el que abona la

tierra como alimento? ¿He engendrado seres semejantes a mí para que ellos a su vez coman y beban, y más tarde mueran, y hayan dejado tras de sí seres semejantes a ellos que harán lo mismo que yo ya hice? ¿Para qué sirve este ciclo que se repite perpetuamente, este juego que recomienza una y otra vez de la misma manera, donde todo existe para perecer, y perece sólo para poder volver a ser como ya era; este monstruo, que se devora a sí mismo para poder volver a alumbrarse, que se alumbra para poder volver a devorarse?

Jamás podrá ser este el destino de mi ser, de todo ser. Debe haber algo que *es* porque ha devenido; que ahora *subsiste* y que nunca más podrá devenir una vez que lo ha hecho; eso que subsiste debe engendrarse en la mudanza de lo efímero, y perdurar en medio de ello, y avanzar indemne sobre las olas del tiempo.

Aún nuestra generación conquista su sustento y subsistencia bregando con una naturaleza hostil. Aún la mayor parte de la humanidad pasa doblegada su vida entera a fin de procurar alimentos para sí y para la minoría que piensa por ellos; espíritus inmortales se ven forzados a circunscribir todos sus anhelos e ilusiones, todas sus fatigas diarias, al suelo que los nutre. Aún sucede con frecuencia que, cuando el labrador ha concluido sus faenas y confía en la subsistencia suya y de su esfuerzo, llega un temporal aciago que destruye al instante lo que lenta y afanosamente tardó años en levantar, y deja inmerecidamente a ese hombre laborioso y diligente a merced del hambre y la miseria; aún sucede con demasiada frecuencia que inundaciones, ciclones y volcanes devastan países enteros, y que obras que llevan la impronta de un espíritu racional son engullidas, junto con sus autores, por el caos desenfre-

nado de la muerte y la destrucción. Aún las enfermedades dan con muchos en la tumba prematuramente, hombres en plenitud de facultades, niños cuya existencia pasa sin dejar rastro; aún las epidemias arrasan naciones prósperas, dejan a los pocos que escapan solos, huérfanos y despojados del auxilio acostumbrado de los suyos, y desatan toda su violencia para devolver al estado salvaje una tierra que el trabajo del hombre había convertido en hacienda. Así son las cosas. Así no deben continuar por siempre jamás. Ninguna obra que lleve la impronta de la razón y que hubiese sido emprendida para expandir el imperio de la razón puede perderse en el tiempo sin más. Esas víctimas que la brutalidad impredecible de la naturaleza arranca a la razón deben cuando menos fatigarla, saciarla, aplacarla. Esa fuerza que ha quebrantado sin medida no puede volver a darse de esa manera, no puede estar destinada a renovarse, debe consumirse en su primer arrebato de una vez para siempre. Todas esas explosiones de violencia bruta ante las que el poder humano queda reducido a la nada, esos ciclones devastadores, esos terremotos, esos volcanes, no pueden ser sino el último coletazo de la masa salvaje contra un proceso reguladamente progresivo, vivificador y finalista, que la somete en contra de su inclinación natural. No, no pueden ser sino las últimas convulsiones en la conformación de nuestro planeta que ahora llega a su término. Esa resistencia debe debilitarse poco a poco hasta agotarse, pues en el proceso regulado no hay nada que renueve su fuerza; esa conformación debe llegar a su término definitivamente y procurarnos el hogar que nos está destinado. La naturaleza debe adoptar un estado en el que se pueda prever y esperar su evolución regular, en el que su fuerza mantenga

invariablemente una relación determinada con el poder que está destinado a dominarla: el poder humano. En la medida en que tal relación efectivamente exista y que la conformación última de la naturaleza se consolide, será la propia obra humana, por su mera existencia y por sus efectos independientes de la intención de su autor, la que deba intervenir en la naturaleza implantando un nuevo principio vivificador. Los campos cultivados llevarán vida y atemperarán la atmósfera sofocante y hostil de regiones selváticas, desérticas y pantanosas; un cultivo ordenado y diverso esparcirá por el aire un nuevo impulso de vida y fertilidad; el sol difundirá sus rayos más vivificadores en esa atmósfera que un pueblo sano, laborioso y creativo respira. Despertada en un primer momento por el apremio de la necesidad, la ciencia irá luego adentrándose, más prudente y tranquila, en las inmutables leyes de la naturaleza, comprendiendo todo su poder y aprendiendo a predecir sus cursos posibles de evolución: se constituirá una nueva naturaleza ideal que se adhiera a la naturaleza viva y activa, y que la siga a cada paso. Cada conocimiento que la razón extraiga de la naturaleza se guardará en el tiempo y será fundamento de nuevos conocimientos para el saber común de nuestra especie. Así la naturaleza se nos irá volviendo más clara y comprensible hasta mostrar su fondo último; y la fuerza humana, iluminada y pertrechada con esos descubrimientos, la dominará sin esfuerzo y anunciará pacíficamente la conquista lograda. Poco a poco ya no se requerirá de mayores trabajos físicos que aquellos que el cuerpo humano precisa para su desarrollo, formación y salud: y ese trabajo no será nunca más una carga, pues el ser racional no está destinado a ser un mero porteador.

Ahora bien, no es la naturaleza, es la libertad misma la que ocasiona los mayores y más terribles trastornos a nuestra especie: el enemigo más cruel del hombre es el propio hombre. Aún vagan hordas de salvajes sin ley por regiones despobladas; se topan en el desierto y se convierten en festín unos de otros; o bien, donde la cultura ha unido por fin a esas bandas salvajes en pueblos bajo el imperio de la ley, se atacan unos a otros esos pueblos con el propio poder que la unión y la ley les han proporcionado. Afrontando fatigas y penurias, los ejércitos cruzan pacíficamente bosques y campos; se divisan unos a otros; y la visión de su semejante se convierte en orden de asesinato. Provistas de lo más refinado que el intelecto humano haya concebido, las armadas surcan el océano; unos hombres, a través de tempestades y oleajes, se abren paso para buscar a otros hombres en lejanas regiones inhóspitas; los encuentran; y si desafiaron la furia de los elementos fue para ahora aniquilarlos con sus propias manos. Incluso en el interior de los Estados, donde los hombres parecen unirse en igualdad bajo la ley, aún predominan en gran medida la violencia y la astucia bajo el honorable nombre de la ley; la guerra es ahí tanto más infame cuanto que no se anuncia como tal y se despoja a la víctima incluso del propósito mismo de defenderse contra la violencia injusta. Hay pequeños grupos que celebran la ignorancia, la estupidez, el vicio y la miseria en que se halla sumida la mayor parte de sus hermanos; que públicamente se proponen como fin buscado mantenerlos así, hacer que se hundan más para que perpetuamente sean sus esclavos, y acabar con todo aquel que pretenda ilustrarlos y mejorarlos. Aún no hay lugar donde pueda concebirse un propósito de mejora sin

soliviantar con ello un ejército de intereses egoístas de toda laya y provocar la guerra; sin concitar contra sí los modos de pensar más variados y contradictorios en un frente común. El bien es siempre lo más débil, pues es simple y sólo puede ser amado por sí mismo; el mal atrae a cada individuo con la promesa que resulta para él la más seductora, y los corruptos, siempre en conflicto entre sí, pactan tregua tan pronto vislumbran el bien a fin de hacerle frente con la fuerza unida de su degeneración. Pero en realidad su resistencia apenas es necesaria, pues los buenos, por malentendido o por error, por desconfianza o por secreto egoísmo, siguen combatiéndose entre sí; y frecuentemente con tanta más violencia cuanto más sinceramente aspire a imponer cada uno por su parte lo que ha reconocido como lo mejor; y sus fuerzas, que incluso unidas apenas habrían podido contrarrestar el mal, se consumen en esa lucha interna. Por ejemplo: uno reprueba a otro precipitarlo todo con impaciencia tumultuosa y no saber esperar hasta haber logrado una situación propicia; mientras tanto ese otro acusa al primero de no hacer absolutamente nada por pusilanimidad y cobardía, de dejarlo todo como está y de que nunca parece llegar para él la hora de actuar; y solo el ser omnisciente podría decidir si alguno, o acaso los dos, lleva razón en la disputa. Otro ejemplo: prácticamente todo individuo considera aquel asunto cuya necesidad le resulta *a él* más evidente y para cuya ejecución adquirió más destreza que los demás, como el más importante y apremiante, como el punto del que debe partir cualquier otra mejora; solicita entonces a todos los buenos que unan sus fuerzas con él y que se le subordinen para el logro de su fin, y considera una traición a la buena causa que re-

húsen hacerlo; entretanto, los otros exigen por su parte lo mismo de él, y lo acusan de idéntica traición si rehúsa. Y así, todos los buenos propósitos parecen desvanecerse entre los hombres como esfuerzos vanos que no dejan rastro tras de sí, mientras todo marcha tan bien o tan mal como podría marchar sin esos esfuerzos, según el mecanismo ciego de la naturaleza, y así proseguirá eternamente.

¿Proseguirá eternamente? No, de ningún modo, si la existencia humana ha de ser algo más que un juego inane y sin objeto. Esas tribus salvajes no pueden permanecer salvajes para siempre: no puede nacer una sola generación dotada de facultades para la humanidad plena, pero destinada a no actualizar esa potencialidad y a no pasar de ser aquello para lo que bastaría la naturaleza de un animal perfeccionado. Esos salvajes están destinados a ser progenitores de generaciones más fuertes, más cultas y más dignas; en caso contrario no podría concebirse un fin de su existencia, y ni siquiera entenderse la posibilidad de su existencia en un mundo dispuesto racionalmente. Las tribus salvajes pueden ser civilizadas, y en ciertos casos ya lo han sido, pues los pueblos más cultivados del mundo actual provienen de salvajes. Ya sea que la cultura se desarrolla directamente a partir de la sociedad humana de modo natural; ya sea que debe llegar siempre de fuera mediante la enseñanza y el ejemplo, y la fuente primera de toda cultura humana deba buscarse en una enseñanza sobrehumana: en ambos casos, por la misma vía por la que los salvajes de antaño llegaron en su día a la cultura, poco a poco la adquirirán los salvajes contemporáneos.

Pasarán evidentemente por los peligros y degeneraciones de una primera cultura puramente sensual, esos mismos que aún oprimen a los pueblos civilizados, pero solo así lograrán sumarse al gran conjunto de la humanidad y ser capaces de tomar parte en su progreso ulterior.

El destino de nuestra especie es unirse en un cuerpo único, que en todas sus partes se conozca plenamente a sí mismo y que esté formado de idéntica manera. La naturaleza, e incluso las pasiones y los vicios del hombre, han empujado desde el principio hacia esa meta; ya se ha cubierto buena parte del trayecto; podemos, pues, confiar en que esta meta, condición del progreso común ulterior, será alcanzada en su momento. ¡No preguntemos a la historia si los hombres en su conjunto se han hecho más puramente morales! Ciertamente han ido desarrollando un libre albedrío más amplio, más abarcador, más poderoso, pero dada su situación era prácticamente inevitable que lo emplearan casi siempre para el mal. ¡No le preguntemos tampoco si la cultura intelectual y la formación estética del mundo primitivo, concentradas en núcleos reducidos, pueden haber alcanzado un nivel superior al del mundo moderno! Podría ser que uno recibiera una respuesta bochornosa y que, en este sentido, la especie humana pareciera no haber avanzado con el tiempo, sino más bien retrocedido. ¡Preguntémosle en cambio a la historia en qué momento la cultura disponible ha estado más extendida y repartida entre un número mayor de individuos! Se descubrirá que, desde los comienzos de la historia hasta nuestros días, esos núcleos reducidos de cultura han ido ampliando su extensión y llegando a un individuo tras otro y a un pueblo tras otro, y que esa propagación de la cultura prosigue hoy

ante nuestros ojos. ¡Y esa era la primera meta de la humanidad en su camino interminable! Hasta que se alcance, hasta que la cultura disponible en cada época se halle distribuida por todas las regiones habitadas del planeta y nuestra especie sea capaz de comunicación ilimitada consigo misma, cada nación y cada región del globo debe esperar que las demás se unan a este camino compartido y cada una de ellas debe sacrificar siglos de estancamiento o de retroceso a la alianza universal, que es su sola razón de existir. Una vez alcanzada esta primera meta, una vez que todo lo provechoso encontrado en un extremo de la Tierra pueda ser inmediatamente comunicado y conocido por todos, entonces la humanidad, ininterrumpidamente, sin estancamientos ni retrocesos, se alzará con una fuerza común y dará un paso conjunto hacia una cultura que aún no alcanzamos a concebir.

En el seno de esas curiosas asociaciones que el azar reunió y que denominamos Estados, sucede que, después de haber pasado un tiempo en calma, la resistencia se enardece contra una nueva opresión, pero pronto languidece, y poco a poco se calma la agitación de las distintas fuerzas; el abuso adquiere entonces, a causa de su continuidad y de su consentimiento generalizado, una especie de forma fija, y los estamentos dominantes, en su disfrute incuestionado de privilegios adquiridos, no tienen otra ocupación que ampliar esos privilegios y darle a esta ampliación una forma estable. Animados por su voracidad insaciable, seguirán ampliándolos de generación en generación, y jamás dirán: «Ya es suficiente»; hasta el día en que la opresión alcance su punto culminante y se vuelva absolutamente insoportable, y los oprimidos recobren en la desesperación una fuerza que el

valor, del que se les privó hace siglos, no pudo darles. No consentirán ya entre ellos a ninguno que no acepte que todos sean y permanezcan iguales. Para preservarse de actos violentos recíprocos, así como de cualquier nueva opresión, se impondrán unos a otros las mismas obligaciones. Sus compromisos, en los que cada uno decide sobre sí mismo y no sobre un subordinado cuyos padecimientos no le duelen y cuya suerte nunca correrá; esos compromisos, según los cuales nadie puede esperar ser él quien *ejecuta* la injusticia permitida, sino que debe temer ser él quien la *consiente*; esos compromisos, que merecen por sí solos el nombre de legislación, lo cual es algo completamente distinto a aquellos decretos de los señores coligados frente a sus ingentes legiones de esclavos: esos compromisos serán necesariamente justos, y fundarán un verdadero Estado en el que cada individuo, en atención a su propia seguridad, se verá forzosamente obligado a respetar la seguridad de todos los demás sin excepción, pues en virtud de las disposiciones adoptadas todo perjuicio que pretenda ocasionar a otro no lo sufrirá este último, sino que revertirá indefectiblemente sobre su causante.

Con la creación de este único Estado verdadero, con este firme cimiento de la paz interior, la guerra exterior, al menos contra Estados verdaderos, será erradicada en su posibilidad misma. Ya solo en su propio interés, ya solo por no permitir que surja entre sus propios ciudadanos algún pensamiento de injusticia, robo o violencia, y no dejarles abierta otra posibilidad de beneficio que mediante el esfuerzo y la laboriosidad dentro de la esfera contemplada por la ley, todo Estado deberá disponer que el perjuicio a un ciudadano

del Estado vecino sea tan rigurosamente prohibido, tan cuidadosamente evitado, tan puntualmente compensado y tan severamente castigado como si se hubiera cometido sobre el conciudadano propio. Esta ley sobre la seguridad del vecino es una ley obligada para todo Estado que no sea un Estado de bandidos. Con ella desaparece cualquier posibilidad de demanda justa de un Estado contra otro y cualquier caso de legítima defensa entre pueblos. Ya no se dan necesaria y permanentemente relaciones directas entre Estados que pudieran ser motivo de conflicto. Como regla general solo se dan vínculos entre los individuos ciudadanos de un Estado y los individuos ciudadanos de otro: solo en la persona de uno de sus ciudadanos podría ser agredido un Estado; pero esa agresión será reparada en el acto, y con ello quedará satisfecho el Estado ofendido. Entre tales Estados no hay supremacía que pueda ser vulnerada, no hay ambición que pueda ser lesionada; en los asuntos internos de un Estado extranjero no hay ningún funcionario autorizado a inmiscuirse, ni aun pudiera sentirse tentado a ello, puesto que no existe provecho alguno que mediante esa acción pudiera obtener para sí. Que una nación entera se decida a invadir un país vecino para saquearlo es imposible, pues en un Estado donde todos son iguales, el saqueo no se convertiría en botín de unos pocos, sino que debería ser repartido entre todos por igual, y la parte de cada individuo nunca compensaría las fatigas de la guerra. Solo allí donde el provecho redunda en unos pocos opresores, mientras los perjuicios, fatigas y costes recaen en un nutrido ejército de esclavos, es posible y comprensible la guerra de saqueo. Tales Estados no tendrían que temer la guerra con Estados semejantes a ellos;

solamente con salvajes o bárbaros, a los que su ineptitud para enriquecerse mediante el trabajo los incitaría al robo, o bien con pueblos de esclavos, cuyos señores los enviarían a consumar un robo del que nunca podrán beneficiarse. Contra los primeros, todo Estado por sí solo es más fuerte, gracias a las artes de la civilización; contra los segundos, el interés compartido de todos exige fortalecerse mediante una alianza. Ningún Estado libre puede tolerar razonablemente junto a sí aquellos regímenes cuyos soberanos obtengan un beneficio si someten a pueblos vecinos y que, por tanto, con su mera existencia amenazan la paz en su entorno. El cuidado de su propia seguridad exige a todos los Estados libres transformar igualmente en Estado libre todo territorio que los rodea y, por su propio bien, extender el imperio de la cultura sobre los pueblos salvajes, el imperio de la libertad sobre los pueblos de esclavos. Pronto esos pueblos, civilizados o liberados, se encontrarán ante sus vecinos bárbaros o esclavizados en una situación idéntica a la que poco antes se encontraban los pueblos libres ante ellos, y se verán obligados a hacer por aquellos eso mismo que se hizo por ellos: y así, necesariamente, tras haber nacido apenas unos pocos Estados verdaderamente libres, el dominio de la civilización y la libertad, y con él el de la paz universal, cubrirá poco a poco la superficie del planeta.

Así es como, a partir del establecimiento de una constitución justa en el interior y de la consolidación de la paz entre sus individuos, resultan necesariamente la legalidad en las relaciones exteriores entre los pueblos y la paz general entre los Estados. Pero ese establecimiento de una constitución justa en el interior y la emancipación del primer pueblo

que llegue a ser libre resultan necesariamente de la presión creciente que las clases dominantes ejercen sobre los dominados hasta un día en que se vuelve insoportable: es un progreso, por tanto, que puede confiarse a los apetitos y la obcecación de esas clases, por mucho que se les advierta de ello.

En este único Estado verdadero se habrá erradicado toda tentación al mal, y aun la posibilidad misma de decidir razonablemente cometer una mala acción. Se le habrá facilitado al hombre, en la medida de lo posible, que oriente su voluntad hacia el bien.

Ningún hombre ama el mal por el mal en sí; únicamente ama en él las ventajas y los placeres que le promete y que, en la situación actual de la humanidad, casi siempre efectivamente le procura. En tanto esta situación persista, en tanto el vicio reciba recompensa, difícilmente se puede esperar una mejora fundamental del ser humano. Pero en una constitución civil –tal como debería ser, tal como la razón exige, tal como el pensador describe sin esfuerzo aunque hasta ahora no la haya encontrado por ninguna parte, y tal como necesariamente se elaborará en el primer pueblo que llegue verdaderamente a ser libre–, en esa constitución, el mal no deparará provecho alguno, sino más bien perjuicios ciertos, y precisamente por interés personal se refrenará el exceso de interés personal que lleva a la acción injusta. Tras el ordenamiento efectivo de tal Estado, toda explotación u opresión de los demás, todo enriquecimiento a su costa, no solo no surten efecto y el esfuerzo invertido se pierde, sino que incluso se vuelven contra su autor; sobre él recae indefectiblemente ese mal que quería causar a otro. *En* su

Estado o *fuera* de su Estado, en toda la superficie de la tierra, no hay persona a la que pueda ofender impunemente. Y no es de esperar que alguien elija el mal por el propio mal, además de que ahora no podrá cometerlo y no obtendrá de él sino su propio perjuicio. El uso de la libertad para el mal ha desaparecido; el hombre debe decidir, bien renunciar a su libertad y convertirse resignadamente en una rueda pasiva de la gran máquina del universo, bien emplearla para el bien. Y de este modo, sobre el terreno así labrado, prosperará el bien. Una vez que ningún propósito egoísta logre ya dividir a los hombres y consumir sus fuerzas en luchas internas, no les quedará a estos sino dirigir su energía unida contra el único enemigo común que subsiste: la naturaleza hostil y salvaje; no enfrentados ya por intereses privados, se coligarán todos necesariamente hacia un mismo fin común; y así surgirá un cuerpo vivificado por un único espíritu y un único amor. Todo perjuicio para un individuo, dado que no puede ser ya beneficio para otro, es ahora perjuicio para el conjunto entero y para cada uno de sus miembros, y en cada uno de ellos se siente con el mismo dolor y se subsana con la misma diligencia; todo progreso que hace un individuo lo hace la naturaleza humana entera. Ahí, donde una constitución ha destruido el pequeño y angosto yo de la persona, cada uno ama a todos los demás verdaderamente como a sí mismo, como una parte constitutiva del gran yo que es ahora el objeto único de su amor y del que, también él, no es más que una parte constitutiva que solo podrá ganar o perder junto con el todo. Ahí, el antagonismo del mal contra el bien ha sido superado, pues ya no puede surgir mal alguno. La pugna de los buenos entre sí, aun la concerniente a lo

bueno, desaparece ahora que se les ha facilitado amar verdaderamente el bien por sí mismo y no por ellos en cuanto sus autores, ahora que ya solo puede importarles el que algo suceda, el que se encuentre la verdad, el que se ejecute la acción útil, pero no quién sea el que lo lleva a cabo. Ahí, toda persona está siempre dispuesta a unir su fuerza a la fuerza de otro, y aun a subordinarla: quien a juicio de todos sea aquel que mejor ejecuta lo mejor, a ese lo apoyarán todos y de su éxito disfrutarán todos con la misma alegría.

Este es el fin de nuestra vida terrenal; el fin que la razón nos establece y cuyo indefectible logro garantiza. No es una meta que hubiéramos de perseguir solo por ejercitar nuestras fuerzas en algo grande, pero a cuya realidad debiéramos renunciar: esta meta debería y debe llegar a ser real, debe poder ser alcanzada en algún momento, de modo tan cierto como que existe un mundo sensible y que existe una especie racional en el tiempo para la que nada serio y razonable aparte de ese fin puede pensarse y cuya existencia sin él resulta inconcebible. Si la vida humana entera no ha de convertirse en la escena de un genio maligno, el cual hubiera implantado en esos desdichados la inquebrantable aspiración a lo imperecedero solo para divertirse con sus incesantes esfuerzos en pos de aquello que siempre se les escapa, con sus repetidas tentativas por asir aquello que repetidamente se les escabulle, con su incansable transitar por un círculo sin fin, y reírse de cómo toman en serio semejante farsa de mal gusto; si el sabio, que adivinará pronto el juego y al que contrariará proseguir con su papel, no ha de

despreciar la vida y el instante de despertar a la razón no ha de convertirse en el instante de la muerte terrenal: entonces aquel fin debe poder ser alcanzado. Y así es. Es alcanzable *en la vida* y *a través de la vida*, puesto que la razón me ordena *vivir*. Es alcanzable, puesto que yo existo.

III

Pero cuando se haya alcanzado este fin, cuando la humanidad llegue a la meta, ¿qué hará entonces? Por encima de este estado no hay ningún otro sobre la tierra; la generación que primero lo alcance no puede hacer más que perseverar en él y afirmarlo con todas sus fuerzas, morir y dejar descendientes que harán eso mismo que ellos hicieron, y que volverán a dejar descendientes que a su vez harán lo mismo. La humanidad habría detenido su marcha: por eso esta meta terrena no puede ser su meta suprema. La meta terrena es plenamente comprensible; y es además alcanzable y finita. Aun si considerásemos las generaciones precedentes como medio para esta última generación perfecta, no logramos eludir la pregunta que una razón rigurosa nos plantea: ¿y para qué existe entonces esta última generación? Toda vez que una generación pisa la tierra, evidentemente no debe llevar una existencia contraria sino conforme a la razón, y debe alcanzar todo lo que puede alcanzar sobre la tierra; pero ¿por qué tuvo que existir esa generación y por qué no permaneció más bien en el seno de la nada? La razón no está al servicio de la existencia, sino la existencia al servicio de la razón. Una existencia que no satisface por sí misma a la razón y que no resuelve todas sus preguntas es imposible que se trate del verdadero ser.

Y entonces las acciones requeridas por la voz de la conciencia, por esa voz cuyos dictados no se me permite rebatir, sino que debo obedecer sin rechistar, ¿son esas acciones también los medios, los únicos medios que conducen al fin terreno de la humanidad? Es indiscutible que yo solamente puedo referir mis acciones a ese fin y que con ellas no puedo tener otro propósito, pero ¿ha de alcanzarse siempre? ¿No hace falta algo más que la mera voluntad para que lo mejor se haga realidad? Es una lástima, pero la mayoría de las buenas resoluciones son completamente infructuosas para este mundo, y algunas incluso parecen contraproducentes en relación con el fin buscado. Por el contrario, las pasiones más despreciables de los hombres, sus vicios y fechorías, procuran muchas veces un mejoramiento más cierto que las fatigas del hombre justo –el cual nunca consentiría hacer el mal para que resultara el bien– y parece que lo mejor del mundo crece y prospera con arreglo a sus propias leyes, independientemente de toda virtud o vicio humano, impulsado por una fuerza invisible y desconocida, del mismo modo que los cuerpos celestes, independientemente de todos los esfuerzos humanos, recorren sus órbitas asignadas; y que esta fuerza arrastra a su propio plan superior todos los propósitos humanos, buenos y malos, y que, valiéndose de su poder, utiliza para su propio fin lo que inicialmente fue emprendido con uno distinto.

Así pues, aun cuando el logro de aquella meta terrena pudiera constituir el propósito de nuestra existencia y la razón no tuviera más preguntas que formular, ese fin no sería cuando menos el nuestro, sino el de esa fuerza desconocida. No sabemos en ningún momento lo que ese fin promueve:

no nos quedaría sino con nuestras acciones entregarle a esta fuerza una materia, cualquiera que fuere, y permitir que sea ella quien la trabaje con arreglo a sus objetivos. Y así, la mayor sabiduría sería no esforzarnos por cosas que no dependen de nosotros; vivir como se nos antoje a cada paso y dejar el resultado en manos de esa fuerza. La ley moral de nuestro interior se volvería vacua y superflua; sencillamente no encajaría en un ser que ya no sería capaz, ni estaría destinado, a algo superior. Para ser consecuentes con nosotros mismos deberíamos negar la obediencia a esa voz de la ley moral, y reprimirla como una ensoñación falsa y disparatada.

Pero no; yo no quiero negarle la obediencia; tan cierto como que vivo y existo, yo quiero obedecerle simplemente porque así lo exige. Quiero que esta resolución sea lo primero y supremo en mi espíritu, aquello según lo cual se rige todo lo demás, pero que no es regido ni depende de ninguna otra cosa; quiero que sea el principio íntimo de mi vida espiritual.

Ahora bien, en la medida en que soy un ser racional al que con su mera resolución ya le queda fijado un fin, yo no puedo actuar por y para nada. Si he de poder reconocer esa obediencia como razonable, si aquello que me exige obedecer ha de ser realmente la razón que constituye mi esencia y no una ensoñación urdida por mí mismo o surgida de alguna otra parte, entonces esa obediencia debe producir algún resultado y estar al servicio de algo. Obviamente no sirve a los fines del mundo terreno, luego debe haber un mundo ultraterreno a cuyos fines sirve.

La niebla que me cegaba desaparece de mis ojos. Adquiero un nuevo órgano, y en este se abre un nuevo mundo ante mí. Y se abre ante mí únicamente a través del mandamiento de la razón, y únicamente a través de este mandamiento se mantiene unido a mi espíritu. Yo abrazo este mundo –pues limitado por mi visión sensorial, así debo nombrar lo innombrable–, yo abrazo este mundo únicamente en el fin y sometido al fin que mi obediencia debe tener. Ese mundo no es rigurosamente nada más que el fin necesario que mi razón le añade al mandamiento de la razón.

¿Cómo creer si no, prescindiendo de otros puntos, que este mandamiento pudiera estar concebido para el mundo sensible y que el fin de la obediencia exigida pudiera reducirse al mismo, cuando lo único que importa en tal obediencia no sirve para nada en ese mundo sensible, no puede ser causa ni tener efecto? En el mundo sensible, efectivamente, donde todo discurre como un encadenamiento de causas y efectos materiales, donde lo que acontece depende de lo que previamente aconteció, no importa *cómo, con qué intención y ánimo* haya sido realizada una acción, sino *solo cuál sea esa acción.*

Si todo el propósito de nuestra existencia consistiera en producir un cierto estado terreno de nuestra especie, entonces solo se requeriría un mecanismo infalible que determinase nuestro obrar externo, y nosotros no necesitaríamos ser otra cosa que engranajes bien acoplados al conjunto de la máquina. La libertad sería en ese caso no solo inútil, sino incluso contraproducente; la buena voluntad, absolutamente superflua. El mundo habría sido dispuesto muy torpemente y avanzaría hacia su meta con derroches y rodeos. ¡Ojalá,

poderoso espíritu del mundo, nos quitaras esta libertad que solo con esfuerzos y ajustes puedes acomodar a tus planes y nos obligaras directamente a obrar como conviene a esos planes! Así alcanzarías tu meta por el camino más corto, tal como puede confirmártelo el habitante más modesto de tus mundos. ¡Pero yo soy libre! Y por eso una conexión de causas y efectos, donde la libertad es absolutamente superflua e inútil, no puede colmar mi destino. Yo he de ser libre; pues no en el acto mecánico, sino solo en la libre determinación de la libertad con arreglo al mandamiento –y rigurosamente a ningún otro fin, según nos dice la voz interior de la conciencia– consiste nuestro valor verdadero. El vínculo por el que la ley me obliga es un vínculo para espíritus vivos: desdeña dominar un mecanismo muerto y se dirige únicamente a lo vivo y autoactivo. Es él quien reclama obediencia; esa obediencia no puede ser superflua.

Y así, el mundo eterno se abre luminoso ante mí y la ley fundamental de su orden se muestra clara a ojos de mi espíritu. En ese mundo es única y exclusivamente *la voluntad*, oculta como está para todo ojo mortal en la oscuridad secreta de mi alma, el primer eslabón de una cadena de consecuencias que discurre a través de todo el reino invisible del espíritu –tal como en el mundo terreno la *acción*, un cierto movimiento de la materia, se convierte en el primer eslabón de una cadena material que recorre el sistema entero de la materia–. La voluntad es el elemento activo y vivo del mundo de la razón, tal como el movimiento es el elemento activo y vivo del mundo sensible. Yo me hallo en el punto

medio entre dos mundos contrapuestos: un mundo visible, donde decide la acción, y un mundo invisible y radicalmente inexplicable, donde decide la voluntad; yo soy una de las fuerzas originarias en ambos mundos. Mi voluntad es lo que abraza ambos. Esa voluntad ya es en sí y por sí parte constitutiva del mundo suprasensible; cuando la pongo en movimiento mediante alguna resolución, pongo en movimiento y altero algo en ese mundo; y mi acción eficaz se extiende por el todo, y produce algo nuevo, eternamente perdurable, que existe a partir de entonces y no necesitará ser creado de nuevo. Esa voluntad se expresa en una acción material, y tal acción pertenece al mundo sensible y opera en él como corresponde.

No es en el futuro, una vez que haya sido arrebatado de los lazos del mundo terreno, cuando obtendré acceso al mundo supraterreno; ya ahora existo y vivo en él mucho más auténticamente que en el mundo terreno; ya ahora es mi único punto de apoyo firme, y la vida eterna de la que hace mucho tomé posesión es el único motivo por el que deseo proseguir la vida terrena. Lo que llaman cielo no está más allá de la tumba; está ya aquí, envuelve nuestra naturaleza, su luz brilla en todo corazón puro. Mi voluntad es mía, y constituye lo único que es absolutamente mío y que exclusivamente depende de mí: por ella soy ya ahora conciudadano del reino de la libertad y de la actividad autónoma de la razón. Qué determinación de mi voluntad –lo único que me permite levantarme del barro y participar en ese reino– puede convenir a este nuevo orden, me lo dice a cada instante mi conciencia moral –el vínculo mediante el cual ese mundo me alcanza permanentemente y me une con él–; y

dependerá exclusivamente de mí adoptar la determinación solicitada. Yo me modelo a mí mismo, por tanto, para ese mundo; trabajo en él y para él, en la medida en que modelo uno de sus miembros; persigo mi fin en él y solamente en él, con arreglo a una regla fija sin dudas ni vacilaciones, plenamente seguro del éxito, puesto que ningún poder ajeno se opone ahí a mi voluntad. Que mi voluntad en el mundo sensible –suponiendo que efectivamente solo es voluntad– se convierta además en una acción, es una ley propia de dicho mundo sensible. Yo no deseé tanto la acción, sino más bien la voluntad; solo esta fue pura y completamente obra mía, y en realidad todo lo que rigurosamente nació de mí. No fue preciso ningún otro acto específico por mi parte para asociarle una acción: esta se le asoció por sí sola, según las leyes de este segundo mundo, al cual estoy vinculado a través de mi voluntad y en el que esa voluntad es una fuerza originaria como lo es en el primero. Ciertamente, si tomo esa voluntad que me es dictada por acción y por causa eficiente en el mundo sensible, me veré obligado igualmente a referirla como medio al fin terreno de la humanidad: no como si primero debiera vislumbrar el plan global del mundo y después, según lo visto, calcular lo que tendría que hacer; sino que aquel obrar determinado que me es dictado por la conciencia se presenta ante mí de modo inmediato, sin más, como lo único mediante lo cual puedo contribuir al logro de tal fin. Si tras la acción me pareciera que el fin no ha sido promovido, o incluso que su logro ha sido obstaculizado, no puedo entonces arrepentirme de la acción ni dudar de mí mismo, siempre que verdaderamente haya obedecido mi conciencia al ejecutar dicha acción; sean cuales fueren

las consecuencias que pueda tener para este mundo, para el otro mundo únicamente puede redundar en el bien. E incluso para este mundo sensible, precisamente porque la acción parece no haber contribuido a su fin, mi conciencia me dicta repetirla de un modo más apropiado, o bien, si parece haber obstaculizado su logro, suprimir lo desfavorable y destruir lo que opera en contra del éxito. Yo quiero obrar como debo: así es como resulta una nueva acción. Puede suceder que las consecuencias de esta nueva acción en el mundo sensible no me parezcan más provechosas que las de la primera, pero igualmente confío en ellas con relación al otro mundo, y, en cuanto al actual, me corresponde ahora mejorar lo precedente por medio de una nueva acción. Aun cuando pudiera parecer que a lo largo de mi vida terrena no hago progresar un ápice el bien en este mundo, nunca debo rendirme; tras cada paso malogrado debo creer que el próximo puede triunfar; ningún paso dado en este mundo se pierde.

En conclusión: yo no promuevo el fin terreno por sí mismo, como finalidad última, sino porque mi verdadero fin último, la obediencia a la ley, no se me manifiesta de otro modo en el mundo presente sino como promoción de aquel fin. Podría renunciar al mismo si en algún momento pudiera abandonar la obediencia a la ley, o bien si esa obediencia se me pudiera manifestar alguna vez en esta vida de otro modo que como el dictado de promover aquel fin en mi circunstancia particular; habré renunciado verdaderamente a él en otra vida, en la cual el dictado me impondrá un fin absolutamente inconcebible aquí abajo. En esta vida debo necesariamente *querer* promoverlo, puesto que debo obedecer. El que, mediante la acción que resulta de esa volición acorde

con la ley, sea *realmente promovido*, ya no es asunto mío; yo soy únicamente responsable del *querer*, que aquí abajo solo puede dirigirse al fin terreno, pero no del resultado. Antes de la acción, yo no puedo rechazar ese fin; pero en cambio la acción, una vez ejecutada, sí puedo rechazarla, o repetirla, o mejorarla. Yo vivo y obro ya aquí, según mi esencia más propia y mi fin más próximo, solo para el otro mundo, y que esto tiene efectos en él es lo único de lo que puedo estar completamente seguro; si obro para el mundo sensible es solo con vistas al otro y porque no puedo obrar para ese otro sin cuando menos *querer* obrar para este.

Yo quiero afianzarme, quiero instalarme en esta concepción absolutamente nueva de mi destino. La vida presente no puede entenderse cabalmente como el propósito íntegro de mi existencia y de la existencia del género humano en general: en mí hay algo, y yo exijo algo, que no encuentra aplicación alguna en esta vida, y que aun para lo más elevado que pueda darse sobre la tierra resulta por completo absurdo y superfluo. El hombre, por tanto, debe tener un fin situado más allá de esta vida. Pero si la vida presente, que sin embargo le es impuesta, y que solo puede estar destinada al desarrollo de la razón –pues la razón, una vez despierta, nos requiere conservar esa vida y promover con todas nuestras fuerzas el fin superior que en ella existe–, si tal vida presente no ha de ser absolutamente vana e inútil en el orden de nuestra existencia, entonces deberá al menos referir a una vida futura en cuanto medio para un fin. Pues bien, en esta vida presente no hay nada cuyas últimas consecuencias

rebasen la tierra, nada que pueda conectarla con una vida futura, salvo la buena voluntad. Y la buena voluntad en este mundo, según la ley fundamental del mismo, no procura ningún provecho. Por eso, solo puede ser mediante la buena voluntad, debe necesariamente ser mediante ella, como trabajamos para la otra vida y para el objetivo siguiente que se nos establecerá una vez allí; solo mediante las consecuencias invisibles para nosotros de la buena voluntad, conquistamos en aquella vida un punto de apoyo firme, a partir del cual podremos luego avanzar.

Que nuestra buena voluntad en sí, por sí y para sí deba tener consecuencias, lo sabemos ya en esta vida, pues la razón no puede dictar algo inútil; *cuáles* sean esas consecuencias, e incluso cómo puede ser que una mera voluntad pueda provocarlas, es una cuestión sobre la que no se nos ocurrirá la menor idea en tanto sigamos ligados a este mundo material, y sería muy sabio no emprender una investigación que ya de antemano sabemos que fracasará. Atendiendo a la naturaleza de esas consecuencias, la vida presente es, respecto a la futura, una vida *en la fe*. En la vida futura seremos dueños de esas consecuencias, pues partiremos de ellas con nuestra actividad eficaz y sobre ellas construiremos; por tanto, esa vida será, respecto a las consecuencias de nuestra buena voluntad en la vida presente, una vida de *visión*. También en esa otra vida se nos marcará una meta, propia de esa vida, tal como tuvimos una en la presente; pues debemos seguir siendo activos. No obstante, seremos seres finitos; y para los seres finitos toda actividad es una determinada; y la actividad determinada tiene también una meta determinada. Así como en la vida presente son relevantes para su meta: el mundo que nos encontramos, el ordenamiento de ese mundo conforme a la misión que se nos encomienda, la civilización y bondad ya logradas entre los hombres, y nuestras propias fuerzas sensibles; así, en la vida futura serán relevantes para su meta las consecuencias de nuestra buena voluntad en la vida presente. Esta vida presente es el comienzo de nuestra existencia; se nos concede gratuitamente una dotación para ella y una base firme; la vida futura es la continuación de esta existencia, pero somos nosotros esta vez quienes debemos procurarnos un comienzo y un punto de apoyo determinado.

Y así la vida presente no parece ya inútil y vana; nos es dada para, y solamente para, ganarnos esa base firme en una vida futura, y solo de este modo enlaza con nuestra existencia eterna en su totalidad. Es muy posible que también la meta próxima de esta segunda vida, para unas fuerzas finitas, sea tan inalcanzable con seguridad y según una regla como lo es la meta de esta vida presente; y que también allí la buena voluntad nos parezca superflua y vana. Pero que se pierda no puede suceder allí como tampoco aquí, pues se trata del imperativo necesariamente permanente e indisociable de la razón. Su eficacidad necesaria nos remitiría a su vez a una tercera vida, en la cual se mostrarían las consecuencias de la buena voluntad de la segunda y la cual, en tanto dure la segunda, solo podría ser *creída*; bien es cierto que con una confianza más firme e inquebrantable, una vez hubiéramos tenido la experiencia de la veracidad de la razón y hubiéramos reencontrado, fielmente conservados, los frutos que dio un corazón puro a lo largo de una vida ya consumada.

Así como, en la vida presente, solo a partir del mandamiento de una acción determinada surge nuestro concepto de una determinada meta, y a partir de esta meta la intuición íntegra del mundo sensible que nos es dado, así también en la vida futura, sobre un mandamiento semejante y por ahora completamente inimaginable para nosotros, se apoyará el concepto de una próxima meta para esa vida, y a partir de esta meta la intuición de un mundo en el que partiremos de las consecuencias de nuestra buena voluntad en el mundo presente. Este mundo presente existe para nosotros únicamente a través del mandamiento del deber; el otro mundo se nos aparecerá igualmente a través de otro mandamiento del deber: pues no cabe otra manera de que pueda existir un mundo para el ser racional.

He aquí todo mi sublime destino, mi verdadera esencia. Soy miembro de dos órdenes: un orden puramente espiritual, en el que reino mediante la voluntad pura; y un orden sensible, en el que opero a través de mis actos. El fin último de la razón es la actividad pura, exclusivamente por sí misma y sin servirse de instrumento externo alguno, es la independencia de todo lo que no sea razón, la absoluta incondicionalidad. La voluntad es el principio vivo de la razón, es la razón misma entendida como pura e independiente; por eso, afirmar que la razón es activa por sí misma equivale a afirmar que la voluntad pura, absolutamente como tal, opera y reina. Solo la razón infinita vive directa y exclusivamente en este orden espiritual puro. El ser finito –que no es el mundo de la razón en sí, sino solo uno de sus muchos miembros– necesariamente vive al mismo tiempo en un orden sensible, esto es, en un orden que le presenta una meta distinta de la pura actividad racional: una meta material a perseguir mediante ciertos instrumentos y fuerzas que, aunque efectivamente se hallan bajo dependencia inmediata de la voluntad, tienen una eficacia condicionada por sus propias leyes naturales. Pese a ello, tan cierto como que la razón es razón, la voluntad debe actuar exclusivamente por sí, con independencia de esas leyes naturales que condicionan la acción; por eso toda vida sensible de un ser finito sugiere una vida superior. Es la voluntad, exclusivamente por sí sola, la que introduce al ser finito en esta vida superior y le proporciona en ella un patrimonio –el cual se nos manifestará evidentemente de modo sensible, pero como *estado*, no ya como voluntad–.

Estos dos órdenes, el orden puramente espiritual y el orden sensible –que puede constar de una serie incalculable de vidas particulares–, existen en mí desde el primer instante de la aparición en mí de una razón activa, y avanzan ambos paralelamente. El segundo orden no pasa de ser un fenómeno para mí mismo y para aquellos que se hallan conmigo en la misma vida; únicamente el primero proporciona significado, utilidad y valor a este segundo. Yo *soy* inmortal, imperecedero y eterno desde el mismo instante en que tomo la resolución de obedecer la ley de la razón; antes de eso no podría *llegar a serlo*. El mundo suprasensible no es un mundo futuro, es un mundo actual: no puede ser más actual en un punto de la existencia finita que en otro; no puede ser más actual en ningún instante de una existencia compuesta de incontables vidas que en este instante presente. Otras determinaciones de mi existencia *sensible* son futuras; pero estas tienen tan poco

que ver con la vida verdadera como la determinación actual. Yo solamente abrazo la eternidad por medio de mi resolución de obedecer: me sacudo de encima esta vida en el barro y todas las demás vidas sensibles que pudieran esperarme, y me coloco encima de todas ellas. Así me convierto en la única fuente de todo mi ser y de mis manifestaciones externas; de ahora en adelante poseo, no condicionada por algo externo, la vida en mí mismo. Mi voluntad –que yo mismo, y no un extraño, incorporo al orden de este mundo– es esa fuente de la vida verdadera y de la eternidad.

Además únicamente mi voluntad podría ser esa fuente: solo si reconozco esta voluntad como la sede propia del bien moral, y efectivamente la elevo hacia el bien, puedo obtener entonces la certeza y la posesión del mundo suprasensible.

Sin vistas a un fin concebible y visible, sin examinar si de mi voluntad resultará alguna otra cosa, como voluntad en sí: yo debo querer conforme a la ley. Mi voluntad, pues, se queda sola, separada de todo lo que no sea ella, convertida por y para sí en su propio mundo: no solo de modo que ella sea lo absolutamente *primero*, y que *antes* de ella no haya ningún otro término que opere sobre ella y la determine, sino que tampoco a partir de ella pueda derivarse ningún otro término *segundo* concebible y comprensible, y sus efectos, por lo tanto, sometidos a una ley ajena. Si de ella se derivara un segundo término, de este un tercero, etc., en un mundo sensible concebible para nosotros y contrapuesto al mundo espiritual, entonces su fuerza se disiparía debido a la resistencia de los miembros autónomos de ese mundo sensible que deberían ser puestos en movimiento; la naturaleza de su eficacia ya no correspondería exactamente al concepto de

fin expresado por la voluntad, y la voluntad ya no seguiría siendo libre, sino que habría quedado en parte constreñida por las leyes específicas de esa esfera de acción heterogénea. Y así también debo realmente concebir la voluntad dentro del mundo actual y sensible, el único que conozco. Por supuesto estoy obligado a creer, es decir, a obrar como si pensara, que mediante mi voluntad pueden ser puestos en acción mi lengua, mi mano, mi pie; ahora bien, cómo puede un mero soplo, una presión del intelecto sobre sí, tal como es la voluntad, ser el principio del movimiento para una masa corpórea pesada, es algo acerca de lo cual no solo no puedo responder, sino que la mera afirmación resulta un absoluto disparate ante el tribunal examinador de la razón; y sobre esta cuestión, incluso para el movimiento de la materia en mí mismo, deberá encontrarse una explicación basada únicamente en las fuerzas internas de la materia.

Una concepción de mi voluntad como la descrita solo la puedo obtener tomando conciencia de que esa voluntad no es el principio activo supremo en este mundo. Cabría que lo fuera, sometida a la acción del sistema universal del mundo y sin auténtica libertad propia, más o menos como nos imaginamos la fuerza formadora en la naturaleza, pero la voluntad desdeña todo fin terreno, y en general todo fin externo a ella, y se establece a sí misma como fin último para sí misma. Solo mediante la concepción descrita de mi voluntad me veo remitido a un orden supraterreno en el que por sí misma, sin valerse de instrumento externo alguno, la voluntad deviene causa en una esfera puramente espiritual como ella y accesible en su totalidad. La primera proposición de mi razonamiento fue: la volición conforme a la ley es exigida por sí

misma –conocimiento que solo puedo hallar en mi interior y de ningún otro modo–. La segunda proposición de mi razonamiento fue: esta exigencia es conforme a la razón, constituye la fuente y el patrón de todo lo demás que es conforme a la razón, no se rige por nada, sino que ella es lo que debe regir y de lo que debe depender todo lo demás –convicción que tampoco podría obtener de fuera, sino solo en mi interior, a través de la aquiescencia inquebrantable que desde mi libertad concedo a esa exigencia–. A partir de estas dos proposiciones llegué a creer en un mundo suprasensible y eterno. Si las suprimiera, tal creencia no sería siquiera motivo de discusión. En particular, si fuera el caso que, como muchos dicen, y suponen evidente de suyo sin demostración alguna e incluso celebran como súmmum de la sabiduría práctica, si toda virtud humana debiera tener siempre ante sí un fin externo determinado y estar previamente segura de la asequibilidad de ese fin antes de poder actuar y antes de ser virtud; esto es, si la razón no contuviera en sí un principio y un patrón de su actividad, sino que debiera obtener del exterior ese patrón mediante la observación del mundo que le es ajeno; si tal fuera el caso, entonces el fin último de nuestra existencia se hallaría aquí abajo; la naturaleza humana se agotaría y sería plenamente explicable con arreglo a nuestra determinación terrena y no habría motivo razonable alguno para conducir nuestros pensamientos más allá de la vida presente.

Sin embargo, de este mismo modo como yo acabo de discurrir, puede asimismo hablar y enseñar cualquier pensador que por alguna razón histórica, digamos una pasión por lo

novedoso e insólito, hubiese admitido las dos proposiciones citadas, y a partir de ellas solo tuviese que extraer las conclusiones correctas. Pero en ese caso él expondría el modo de pensar de una vida ajena, no de la suya propia; todo se le presenta vacuo y sin significado, porque carece del sentido a través del cual se capta la realidad de esa vida; es un ciego que, partiendo de premisas verdaderas históricamente aprendidas, elabora una teoría del color rigurosamente correcta, aun cuando para él no existen los colores; puede decir lo que *debe suceder* bajo ciertas condiciones, pero para él no *es* así, porque él no se encuentra bajo tales condiciones. El sentido con el que se capta la vida eterna se adquiere renunciando a lo sensible y sus fines, sacrificándolo a esa ley que exige únicamente nuestra voluntad y no nuestros hechos, renunciando a ello con la firme convicción de que este proceder es conforme a la razón, lo único conforme a la razón. Únicamente tras esta renuncia a lo terreno emerge en nuestra alma la fe en lo eterno; y esta será emplazada en solitario, como único pilar sobre el que apoyarnos cuando hayamos abandonado todo lo demás, como único principio vivificador que eleva nuestro corazón y anima nuestra existencia. Como si uno debiera, siguiendo las imágenes de cierta sagrada enseñanza, morir al mundo y nacer de nuevo, antes de poder entrar en el Reino de Dios.

Ahora sí. Ahora veo claramente la razón de mi anterior desatención y ceguera hacia las cuestiones espirituales. Saturada de fines terrenos, extraviada en ellos con todos sus pensamientos y anhelos, movida e impulsada solo por la

idea de un resultado que debería acontecer fuera de nosotros, por deseo de ese resultado y del placer que procura, insensible y muerta al impulso propio de la razón que se da una ley a sí misma y nos presenta un fin puramente espiritual, con todo ello, la psique inmortal permanece anclada al suelo y atadas sus alas. Nuestra filosofía se convierte en la historia de nuestro propio corazón y de nuestra propia vida, y tal como nos entendemos a nosotros mismos entendemos también al hombre en general y su destino. Si somos movidos únicamente por el deseo de lo que puede hacerse real en este mundo, no existe para nosotros una libertad verdadera, una libertad que tenga el fundamento de su determinación absoluta y plenamente en sí. Nuestra libertad es a lo sumo la de una planta que se forma a sí misma; no superior a ella en su esencia, sino solo en unos resultados más elaborados; no somos una materia que produce raíces, hojas y flores, sino un alma que produce impulsos, pensamientos y acciones. Acerca de la libertad verdadera no podemos decir una sola palabra, puesto que no la poseemos; si se la menciona, rebajamos las palabras a nuestro limitado alcance o tachamos el discurso de puro disparate. Junto con el conocimiento de la libertad perdemos igualmente el sentido para percibir otro mundo. Las cosas de tal naturaleza pasan de largo ante nuestros ojos, como palabras que no van con nosotros, como sombras fugaces sin color ni significado que no logramos tocar o retener. Y lo dejamos todo como estaba. O bien nos asalta un celo irresistible por examinar seriamente la cuestión, y entonces comprendemos, y podemos demostrar, que todas esas ideas son arrebatos insostenibles y vacíos que una persona sensata rechazaría; y según esas premisas de las que

partimos y que fueron obtenidas de nuestra propia experiencia íntima, tenemos toda la razón y no se nos podrá refutar ni corregir nada mientras sigamos siendo quienes somos. Las excelsas doctrinas sobre la libertad, el deber y la vida eterna, que gozan de especial autoridad en nuestro pueblo, se vuelven para nosotros puras fabulaciones, semejantes a las del Tártaro y los Campos Elíseos, sin que posteriormente manifestemos nuestra opinión verdadera estimando prudente que a través de esas fábulas el vulgo mantenga una honradez externa; o bien, si fuésemos menos reflexivos y estuviésemos sometidos aún al yugo de la autoridad, nos rebajamos nosotros al nivel del vulgo, y creemos que esas doctrinas *así entendidas* son un puro cuento de hadas, y en esas indicaciones puramente espirituales no encontramos otra cosa que la promesa de proseguir eternamente la misma existencia miserable que llevamos en esta vida.

Para decirlo de una vez: solo mediante una enmienda radical de mi voluntad brilla una luz nueva sobre mi existencia y mi destino; sin tal enmienda, por mucho que reflexione, por excelentes que sean mis dotes intelectuales, reinarán las tinieblas en mí y en torno a mí. Solo la enmienda del corazón conduce a la sabiduría verdadera. ¡Que mi vida entera fluya sin descanso hacia ese único fin!

IV

Mi voluntad conforme a la ley, sin más, en sí y por sí, debe provocar consecuencias inevitablemente; toda determinación de mi voluntad conforme al deber, aunque no resulte ningún acto a partir de ella, debe actuar eficazmente en otro mundo incomprensible para mí y en el que únicamente esta determinación de la voluntad conforme al deber puede actuar eficazmente. Y cuando afirmo esto, ¿qué estoy suponiendo?

Obviamente que debe haber una *ley*, que debe haber una regla que es válida sin excepción y según la cual la voluntad conforme al deber tiene que provocar consecuencias, exactamente de la misma manera que, en el mundo físico que me rodea, admito una ley según la cual esta bola, si es empujada por mi mano en una determinada dirección y con una determinada fuerza, necesariamente se desplaza en cierta dirección a una determinada velocidad, y si choca entonces con esa cantidad de movimiento contra otra bola, esta segunda se desplaza a una determinada velocidad, y así sucesivamente. Tal como aquí en la mera dirección y movimiento de mi mano ya reconozco y comprendo todas las direcciones y movimientos siguientes con la misma seguridad que si hubiesen acontecido y hubiesen sido percibidos por

mí, así también en mi voluntad conforme al deber ya comprendo una serie de consecuencias necesarias e inevitables en el mundo espiritual como si hubiesen acontecido, ¡solo que no puedo determinarlas como las consecuencias en el mundo material!, es decir, que únicamente sé *que* son, pero no *cómo* serán; y al hacer esto estoy pensando una *ley* del mundo espiritual en el que mi voluntad por sí sola es una de las fuerzas motrices, así como en el mundo material lo es mi mano. La confianza en mis expectativas y el pensamiento de una ley en el mundo espiritual son una y la misma cosa; no son dos pensamientos, uno transmitido por medio del otro, sino rigurosamente uno solo, del mismo modo que la seguridad con la que preveo un cierto movimiento y el pensamiento de una ley mecánica de la naturaleza son una y la misma cosa. El concepto «ley» no expresa otra cosa que la adopción firme e inquebrantable de una cierta proposición por parte de la razón, y la imposibilidad absoluta de admitir lo contrario.

Yo admito una ley de esta naturaleza en un mundo espiritual; y tal ley no viene dada por mi voluntad, ni por la voluntad de ningún otro ser finito, ni por la voluntad de todos los seres finitos en conjunto, sino que, por el contrario, mi voluntad y la voluntad de todos los seres finitos deben someterse a ella. Ni yo ni ningún otro ser finito –que por eso precisamente es un ser en cierto modo sensible– somos capaces de entender cómo una pura voluntad puede provocar consecuencias, ni cuál puede ser la naturaleza de esas consecuencias, puesto que la esencia de la finitud consiste precisamente en no ser capaz de entenderlo; disponemos ciertamente de la pura voluntad como tal, pero a causa de

la sensualidad sus consecuencias son percibidas necesariamente como estados; ¿cómo podría entonces yo, o cualquier otro ser finito, fijarme como concepto de fin aquello que ninguno de nosotros puede concebir ni comprender y, más aún, cómo podría hacerlo realidad? No cabe afirmar que en el mundo material mi mano, o cualquier otro cuerpo perteneciente a ese mundo y condicionado por el principio universal de gravitación, establezca la ley natural del movimiento; tal cuerpo se halla igualmente sometido a esa ley natural, y logrará mover otro cuerpo únicamente con arreglo a ella y en cuanto que así participa de la fuerza motriz general de la naturaleza. Tampoco en el mundo suprasensible puede una voluntad finita establecer la ley, pues ningún espíritu finito puede gobernar ese mundo; todas las voluntades finitas se hallan, por el contrario, sometidas a la ley de ese mundo suprasensible, y lograrán producir algo únicamente si esa ley ya existe y si, con arreglo a la ley fundamental de ese mundo para voluntades finitas, se pliegan a sus condiciones por conformidad al deber y son así admitidas a su esfera de acción. (Y digo «por conformidad al deber», es decir, por el único vínculo que las une a ese mundo, el único nervio que baja desde ese mundo hasta ellas, el único órgano por el que son capaces de retroactuar a su vez sobre él). Así como la fuerza de atracción gravitatoria retiene a todos los cuerpos, y los une a ella y de este modo a todos entre sí, y solo bajo su supuesto es posible el movimiento individual, así también aquella ley suprasensible retiene, une a sí y subordina a todos los seres racionales finitos. Mi voluntad –y la voluntad de todo ser finito– puede ser entendida desde un punto de vista dual: en parte, como una mera *volición*, es decir, un

acto interior referido a uno mismo, de modo que la voluntad se consume en sí misma y se agota en ese mismo acto; y en parte, como una *realidad fáctica*. Esto último llegará a serlo en primer lugar para mí, en la medida en que yo considere esa voluntad como consumada; pero asimismo debe llegar a serlo fuera de mí: en el *mundo sensible*, como principio motor –por ejemplo de mi mano, de cuyo movimiento resultan otros movimientos–; y en el *mundo suprasensible*, como principio de una serie de consecuencias espirituales que no sabría conceptualizar. En el primer aspecto, en cuanto acto interior, la voluntad se halla enteramente bajo mi poder. Que devenga lo segundo y se convierta en un principio originario no depende de mí, sino de una ley a la cual yo mismo me hallo sometido: la ley natural en el mundo sensible, una ley suprasensible en el mundo suprasensible.

¿Y en qué tipo de ley del mundo espiritual estoy pensando? (Recuerdo que yo tan solo busco aclarar y explicarme esta noción que encuentro ante mí, firme y bien definida; yo no puedo ni debo añadir nada). Evidentemente no se trata de una ley que, para el mío o para cualquier otro mundo sensible, presuponga algo que no es una voluntad pura, algo así como un *ser subsistente en reposo* de donde, por impulso de la voluntad, se desencadenara una fuerza interior. Pues –y este es el núcleo de mi creencia– mi voluntad debe actuar eficazmente por sí misma, sin instrumento alguno debilitador de su manifestación, en una esfera perfectamente homogénea con ella, como la razón sobre la razón, como el ser espiritual sobre el ser espiritual; en una esfera donde la voluntad realmente no establece la ley de la vida, de la actividad, de la continuidad, sino que en sí misma contiene

esa ley; que actúa, por tanto, sobre una razón *autoactiva*. Y razón autoactiva es justamente voluntad. La ley del mundo suprasensible sería por tanto *una voluntad*.

Una voluntad que opera pura y simplemente como voluntad, por sí sola, sin instrumento alguno, sin materia sensible para ejercer sus efectos; que rigurosamente por sí misma es a la vez *acto* y *resultado*, cuyo querer es acontecer, cuyo mandar es cumplir; en la que se verifica, por tanto, la exigencia de la razón de ser absolutamente libre y autoactiva. Una voluntad que es en sí misma ley, que no es determinada finalmente por gustos o corazonadas después de haber cavilado, dudado y tanteado, sino que está eterna e inmutablemente determinada, y con la que cierta e infaliblemente se puede contar con la misma certeza con que el mortal cuenta con las leyes de su mundo. Una voluntad donde la voluntad conforme a la ley de los seres finitos provoca consecuencias inevitables; algo que solo la voluntad de tales seres finitos puede lograr, puesto que ella es inamovible para todo lo demás y todo lo demás es para ella como si no existiera.

Esta sublime voluntad no marcha por su cuenta, aislada del resto del mundo de la razón. Entre ella y todos los seres racionales finitos existe un vínculo espiritual, y tal vínculo es precisamente ella. Yo quiero pura y decididamente mi deber, y ella quiere entonces que yo, al menos en el mundo espiritual, lo logre. Toda resolución de la voluntad conforme a la ley tomada por un ser finito penetra en ella; y, hablando a nuestra manera, la altera y la determina; no como plazca en ese momento, sino con arreglo a la ley eterna de su ser. Con una claridad asombrosa se me aparece ahora aquel pensamiento que antes venía rodeado de oscuridad,

el pensamiento: «Mi voluntad, sin más, por sí sola, debe provocar consecuencias». Y las provoca en la medida en que es indefectible e inmediatamente percibida por otra voluntad, vinculada a ella, que es acto en sí y que constituye el único principio de vida del mundo espiritual: *en ella* tiene su consecuencia primera y solo *mediante* ella sobre el resto del mundo espiritual, el cual no es sino un producto de esa voluntad infinita.

Así es como yo afluyo –el mortal solo puede emplear las palabras de su lengua–, así es como yo afluyo a esa voluntad; mientras la voz de la conciencia en mi interior –que en cada lance de la vida me enseña lo que he de hacer– es el modo como ella afluye sobre mí. Dicha voz –aunque hecha sensible por mi circunstancia y traducida a mi lengua por mi entendimiento– es el oráculo del mundo eterno que me anuncia cómo he de unirme yo por mi parte al orden del mundo espiritual, o a la voluntad infinita, que es el orden mismo de ese mundo espiritual. Yo no veo –ni en su conjunto ni en detalle– ese orden espiritual, y no necesito hacerlo; yo soy un mero eslabón de su cadena, y tan malamente puedo juzgar acerca del todo, como un tono individual podría juzgar acerca de la armonía de un canto. Pero lo que yo debo ser en esta armonía de los espíritus, eso sí debo saberlo necesariamente, puesto que solo yo puedo convertirme a mí mismo en eso, y puesto que se me revela directamente mediante una voz que, venida de ese mundo, resuena en mí. Yo me hallo, pues, en contacto con el Uno, *que está ahí*, y participo de su ser. Nada hay en mí verdaderamente real, permanente e imperecedero, sino estos dos elementos: la voz de mi conciencia y mi libre obediencia. Mediante la primera, el mundo espi-

ritual baja hasta mí y me engloba como uno de sus miembros; mediante la segunda, yo me elevo hasta ese mundo, lo aprehendo y actúo eficazmente en él. Pero la voluntad infinita siempre media entre ese mundo y yo, pues es la fuente primera de donde ambos procedemos. Esto es lo único verdadero e imperecedero hacia lo que mi alma se mueve desde su fondo íntimo; todo lo demás es pura apariencia, y pasa, y volverá luego con ropajes distintos.

Esta voluntad me une a mí con ella; me une asimismo con todos los seres finitos semejantes a mí; es el mediador general entre todos nosotros. He aquí el gran misterio del mundo invisible, y también su ley fundamental en la medida en que es *mundo o sistema de varias voluntades individuales: una unión e interacción inmediata de varias voluntades autónomas e independientes entre sí*; un misterio que ya en la vida presente se muestra a los ojos de todos, sin que nadie lo advierta ni lo juzgue digno de admiración. La voz de la conciencia, que dicta a cada cual su deber particular, es el haz de luz mediante el que salimos de lo infinito y somos determinados como seres individuales y singulares; ella traza los límites de nuestra personalidad; ella es, pues, nuestro elemento constitutivo originario, el fundamento y la materia de toda vida que vivimos. La libertad absoluta de la voluntad, que traemos con nosotros desde lo infinito al mundo del tiempo, es el principio de nuestra vida presente. [Yo actúo. Supuesta la intuición sensible, gracias a la cual devengo una inteligencia personal, se entiende sin dificultad por qué necesariamente debo saber de ese actuar:

sé de él porque soy yo el que actúa; se entiende cómo, en virtud de tal intuición sensible, mi *actuar* espiritual se me aparece como *acción en un mundo sensible*, y también cómo, recíprocamente, a causa de la sensualización acaecida, el mandamiento puramente espiritual del deber se me aparece como *mandamiento de una acción tal*; se entiende que un mundo existente se me aparezca como condición de esa acción y, en cierta medida, como consecuencia y producto de la misma. En todo lo descrito yo permanezco siempre *en mí mismo* y en mi propia esfera; todo lo que existe para mí, se desarrolla pura y exclusivamente a partir de mí; en todo punto yo solamente tengo la intuición de mí mismo y nunca la de otro ser verdadero fuera de mí. – Pero en este mundo que es el mío admito asimismo efectos de otros seres que deben ser independientes de mí y autónomos, del mismo modo que yo lo soy. Se entiende sin dificultad cómo estos seres pueden saber por sí solos de los efectos que ellos mismos producen: saben de esos efectos de igual manera que yo sé de los míos. Pero, por el contrario, resulta absolutamente incomprensible cómo *yo* puedo saber de ellos, e igualmente incomprensible cómo *ellos* pueden saber de mi existencia y de mis manifestaciones –lo cual es algo que les supongo–. ¿Cómo entran ellos en mi mundo, y yo en el suyo? ¿Cómo, si el principio según el cual se desarrolla en nosotros la conciencia de nuestro ser, de nuestros efectos y de las condiciones sensibles de estos efectos –es decir, que toda inteligencia debe incuestionablemente saber lo que hace–, si ese principio no es aquí aplicable en modo alguno? ¿Cómo tienen los espíritus libres conocimiento acerca de otros espíritus libres, si sabemos que los espíritus libres son lo

único real y no cabe concebir un mundo sensible autónomo a través del cual actuaran unos sobre otros? Pues si se me dijera: «Percibo los seres racionales semejantes a mí a través de los cambios que producen en el mundo sensible»; entonces preguntaré: «¿Y cómo es que eres capaz de percibir esos cambios?». Yo entiendo perfectamente cómo percibes los cambios que son provocados por el puro mecanismo de la naturaleza, pues la ley de ese mecanismo no es otra cosa que la propia ley de tu pensamiento según la cual continúas elaborándote ese mundo que te fue dado una vez. Pero los cambios de los que aquí hablamos no son los provocados por el mecanismo de la naturaleza, sino por una voluntad libre y superior a toda naturaleza, y solo así entendidos te permiten deducir que se trata de seres libres semejantes a ti. ¿Cuál sería, pues, esa ley en ti según la cual podrías explicar la determinación de otras voluntades absolutamente independientes de ti?]. Respuesta concisa: el conocimiento y la interacción recíprocos entre seres libres, que efectivamente acontece ya en este mundo, es absolutamente incomprensible según las leyes de la naturaleza y del pensamiento: solo se explica mediante el Uno, en el cual se articulan y dejan de estar separados; mediante la voluntad infinita, que sostiene y lleva a todos en su seno. No es directamente de ti a mí y de mí a ti como fluye el conocimiento que tenemos el uno del otro; nosotros de por sí estamos separados por una barrera infranqueable. Solo a través de nuestra fuente espiritual común sabemos uno de otro; solo en ella nos reconocemos y actuamos el uno sobre el otro. «Respeta aquí la imagen de la libertad sobre la tierra, respeta la obra que lleva su impronta» –me grita interiormente la voz de esa voluntad que habla

conmigo para dictarme el deber. Ese es el principio por el que yo te reconozco a ti y tus obras: el que la conciencia me pida que los respete.

¿Y de dónde provienen entonces nuestros sentimientos, nuestra intuición sensible, nuestras leyes del pensamiento discursivo, es decir, aquello sobre lo cual se fundamenta este mundo sensorial que percibimos y en el que creemos influirnos recíprocamente? Afirmar acerca de los dos últimos, la intuición y las leyes del pensamiento, que son las leyes mismas de la razón en sí y para sí, no es una respuesta satisfactoria. Evidentemente para nosotros, presos dentro de su jurisdicción, nos resulta incluso imposible pensar otras leyes u otra razón sometida a otras leyes. Pero la genuina ley de la razón en sí no es otra que la ley práctica, la ley del mundo suprasensible, aquella voluntad sublime. Y si se considera el elemento restante, ¿de dónde proviene la concordancia de todos nosotros acerca de los *sentimientos*, siendo estos algo positivo, inmediato e inexplicable? El caso es que esa concordancia en sentimientos, intuición y leyes del pensamiento es necesaria para que todos percibamos el mismo mundo sensorial.

«Se trata de una limitación inexplicable y concordante de los seres racionales finitos de nuestra especie; y el que concuerden todos en esa limitación es precisamente lo que hace de ellos una especie», responde la filosofía del conocimiento puro, y este punto nunca lo podrá superar. Ahora bien, ¿qué podría limitar la razón sino lo *que es en sí razón*?, ¿y qué podría limitar toda razón finita sino la razón infinita? Tal concordancia de todos nosotros acerca de un mundo sensible –por así decir dado de antemano y tomado como fundamento– en cuanto esfera de nuestro deber –lo cual, pensándolo bien, es tan incomprensible como nuestra concordancia acerca de los frutos de nuestra respectiva libertad–; tal concordancia es el resultado de la voluntad una, infinita y eterna. Nuestra fe en esa concordancia, antes considerada como fe en nuestro deber, es realmente la fe en esa Voluntad, en Su razón y en Su fidelidad. ¿Qué es por tanto, según esto, lo real y absolutamente verdadero que admitimos en el mundo sensible y en lo que creemos? Pues que de nuestro fiel y franco cumplimiento del deber en este mundo nace para toda la eternidad una vida que perfecciona nuestra libertad y nuestra moralidad. Si esto sucede, entonces hay verdad en nuestro mundo, y es además la única posible para los seres finitos; esto necesariamente debe ser así, pues este mundo es el resultado de la voluntad eterna en nosotros; tal voluntad eterna, conforme a las leyes de su esencia, no puede tener ningún otro objetivo destinado a los seres finitos.

Esta voluntad eterna es, por tanto, creadora del mundo, de la única manera que puede serlo y de la única manera que se requiere una creación: *en la razón finita*. Aquellos que le suponen construir un mundo a partir de una materia inerte eterna –y que solo podría ser entonces un mundo inerte y sin vida, como los utensilios fabricados por la mano del hombre, donde no se daría en absoluto un curso eterno de desarrollo por sí mismo–, o aquellos que imaginan la aparición de algo material a partir de la nada, todos esos no conocen el mundo ni conocen tampoco esta Voluntad. Absolutamente nada existiría si solo la materia fuera algo, y así sería siguiendo en todo lugar e instante de la eternidad. Únicamente existe la razón: la razón infinita en sí misma, la razón finita en ella y

por ella. Únicamente en nuestro interior crea la Voluntad un mundo, o al menos aquello *a partir de lo cual* y *por medio de lo cual* nosotros lo desarrollamos: la llamada al deber; así como los sentimientos, la intuición y las leyes del pensamiento concordantes. Es a través de *su* luz como nosotros vemos la luz y todo lo que se muestra en esa luz. En nuestro interior Ella *continúa construyendo* este mundo; e interviene en él, mediante la llamada al deber en nuestro interior, cuando otro ser libre produce algún cambio. En nuestro interior es Ella quien *mantiene* este mundo, y con ello nuestra existencia finita –única de la que somos capaces–, haciendo que a partir de nuestros estados surjan continuamente estados nuevos. Una vez que, conforme a su fin superior, Ella nos haya probado suficientemente para nuestro próximo destino y nosotros nos hayamos formado para él, entonces destruirá para nosotros este mundo, mediante lo que llamamos muerte, y nos introducirá en un mundo nuevo, producto de nuestro obrar conforme al deber en el mundo presente. Toda nuestra vida es Su vida. Nosotros estamos en sus manos y permanecemos en sus manos, y nadie podrá arrancarnos de ellas. Somos eternos porque Ella es eterna.

Oh, suprema Voluntad viviente, nombrada por ningún nombre, comprendida por ningún concepto, elevo mi alma hacia Ti, pues Tú y yo no estamos separados. Tu voz resuena en mí, la mía a su vez resuena en Ti; y todos mis pensamientos, si algo de verdadero y bueno poseen, están pensados en Ti. En Ti, incomprensible, me vuelvo yo comprensible y se me vuelve comprensible el mundo; todos los enigmas de mi existencia se resuelven, y la armonía más perfecta nace en mi espíritu.

Quien mejor Te percibe es la simplicidad entregada, la simplicidad del niño. Tú eres el conocedor de su corazón, el que ve en su interior, el que es testigo fiel omnipresente de sus intenciones, el único que sabe si es sincera y el único que sabe de ella, aun cuando el mundo entero la desconozca. Para esta simplicidad, eres Tú el padre que siempre quiere lo mejor y que dispondrá todo en su beneficio. A tus bondadosas decisiones se confía en cuerpo y alma. «Haz de mí lo que desees» –dice–. «Sé que estará bien hecho en la medida en que seas *Tú* quien lo hace». El entendimiento especulativo, que ha oído de Ti pero nunca Te vio, pretende darnos a conocer tu esencia en sí, y lo que nos propone es un engendro contradictorio que hace pasar por tu imagen, irrisorio para el hombre razonable, odioso y aborrecible para el sabio y bueno.

Ante Ti me cubro el rostro y me tapo la boca. Cómo Tú eres para Ti mismo, cómo Te muestras ante Ti mismo, eso es algo que jamás podré comprender, pues yo jamás podré ser Tú. Aun habiendo pasado por miles y miles de vidas espirituales, yo Te habré comprendido tan mal como te comprendo ahora en esta morada terrena. Todo lo que concibo se vuelve finito por el hecho mismo de que yo lo conciba; y ni siquiera mediante un incremento y una elevación infinitos podría transformarse lo finito en infinito. Tú no difieres de lo finito en grado, sino en naturaleza. Ese proceso Te convertiría sencillamente en un hombre grande y cada vez más grande, pero nunca en Dios, el infinito no susceptible de medida. Yo dispongo tan solo de esta conciencia que opera discursivamente y no puedo concebir ninguna otra. ¿Cómo podría entonces atribuirte esta misma conciencia a Ti? En el concepto mis-

mo de personalidad está comprendida la limitación. ¿Cómo podría entonces aplicarte ese concepto y no las limitaciones?

Yo no pretendo hacer aquello que la esencia de la finitud me niega y que no me serviría para nada. Cómo Tú eres para Ti mismo, eso no pretendo saberlo. Pero tus relaciones y vínculos conmigo, un ser finito, y con todos los demás seres finitos, se muestran abiertamente ante mis ojos –¡que llegue a ser lo que debo ser!– y me envuelven en una claridad más intensa que la conciencia de mi propio ser. Tú *provocas* en mí el conocimiento de mi deber, de mi destino en la serie de seres racionales; *cómo*, no lo sé, ni necesito saberlo. Tú *sabes y reconoces* lo que yo pienso y quiero; *cómo* puedes saberlo, mediante qué acto *Tú* tomas conciencia de ello, eso no lo entiendo en absoluto; y además sé muy bien que el concepto de acto, y el de un acto particular de la conciencia, solo son válidos para mí, pero no para ti, el ser infinito. Tú *quieres* –pues, en efecto, eres un ser que quiere– que mi libre obediencia tenga consecuencias para toda la eternidad; el acto de tu voluntad no lo comprendo, y solo sé que no es semejante al de la mía. Tú *haces*, y tu voluntad misma es acción; pero tu manera de hacer es completamente diferente de las que yo soy capaz de concebir. Tú *vives y eres* –puesto que Tú sabes, quieres y provocas– omnipresente para la razón finita; pero *Tú* no eres ningún ser que yo pueda llegar a concebir en toda la eternidad.

A la vista de esta relación que mantienes conmigo, el ser finito, yo deseo alcanzar la serenidad y la dicha. De modo inmediato solo sé lo que debo hacer. Y eso quiero hacerlo

confiado, alegre, sin argucias; pues es tu voz la que me lo ordena, es la disposición para mí del plan espiritual del mundo; y la fuerza con que lo llevo a cabo es tu fuerza. Lo que tal voz me ordena, lo que mediante tal fuerza se lleva a cabo, es cierta y verdaderamente bueno para este plan espiritual. Yo estoy sereno en toda vicisitud del mundo, pues se da en *tu* mundo. Nada puede confundirme, ni desconcertarme, ni hacerme vacilar, en la medida en que Tú vives y que yo veo tu vida. Pues en Ti, y a través de Ti, oh ser infinito, contemplo ya incluso mi mundo presente bajo otra luz. La naturaleza y sus efectos sobre los destinos y acciones de los seres libres se vuelven vana palabrería frente a Ti. Ya no existe la naturaleza: Tú, solo Tú existes. – Ya no me parece que el objetivo último del mundo presente sea solo la instauración de aquel estado de paz universal entre los hombres y de dominio incondicional sobre el mecanismo de la naturaleza, en cuanto estado en sí, sino el hecho de que sean los hombres quienes lo instauran; y puesto que está pensado para todos, que sea instaurado por todos, como una gran comunidad, única, libre y moral. «Nada nuevo ni mejor para un individuo, sino lo que adviene mediante su voluntad conforme al deber; nada nuevo ni mejor para la comunidad, sino lo que adviene mediante su voluntad comunitaria conforme al deber»: tal es la ley constitucional del gran reino moral, del cual la vida presente es una parte. Por eso la buena voluntad del individuo se pierde tantas veces para este mundo; porque es solo voluntad de un individuo y no concuerda con la voluntad de la mayoría, y sus consecuencias se restringen, por tanto, al mundo futuro. Por eso parece que incluso las pasiones y vicios del hombre contribuyen a la consecución

de lo mejor, *no de suyo*, pues en sentido riguroso a partir del mal nunca puede surgir el bien, sino manteniendo el equilibrio con los vicios opuestos y, finalmente, destruyéndolos por su dimensión desmesurada al mismo tiempo que se destruyen a sí mismos. La opresión jamás se habría impuesto, si la cobardía, la bajeza y la desconfianza mutua entre los hombres no le hubieran allanado el camino. Y la opresión no dejará de crecer hasta que logre extirpar la cobardía y la conciencia de ser esclavo, hasta que la desesperación haga resurgir el coraje perdido. Entonces los dos vicios opuestos se habrán destruido mutuamente, y lo más excelso en las relaciones humanas habrá resultado de ellos: una libertad permanente.

Las acciones de los seres libres solo tienen consecuencias estrictamente sobre otros seres libres; pues solo en estos y por estos existe un mundo; y aquello en lo que todos concuerdan es precisamente ese mundo. Pero tienen consecuencias sobre ellos únicamente a través de la voluntad infinita, mediadora entre todos los individuos. Y una llamada, una notificación de esa voluntad dirigida a nosotros es siempre una exhortación hacia un deber determinado. Por consiguiente, incluso aquello en el mundo que llamamos malo, la consecuencia del abuso de la libertad, existe solo a causa de *Ella*; y existe, para todos aquellos que existe, solo en la medida en que les impone ciertos deberes. Si no perteneciera al plan eterno de nuestra formación moral, y de la formación de toda nuestra especie, el que nos deban ser impuestos precisamente esos deberes, entonces no nos serían impuestos, y aquello mediante lo cual nos son impuestos y que llamamos malo jamás habría sucedido. En este sentido, todo lo

que *acontece* es bueno y perfectamente útil. Existe un único mundo posible, un mundo completamente bueno. Todo lo que ocurre en este mundo sirve para el perfeccionamiento y la formación de los hombres, y con ello, para la consecución de su fin terreno. Este plan universal supremo es lo que llamamos naturaleza cuando decimos: mediante las penurias, la naturaleza conduce al hombre al trabajo; mediante las calamidades del desorden general, a una constitución legítima; mediante las tribulaciones de sus continuas guerras, a una paz perpetua final. Tu voluntad, oh ser infinito, tu providencia, es esta naturaleza suprema. Quien mejor lo entiende es también aquella simplicidad sincera, cuando reconoce esta vida como un centro de examen y formación, como una escuela de eternidad; cuando en todas las fatalidades que la golpean, desde las más banales a las más trascendentales, adivina tu intervención que la conduce al bien; cuando cree firmemente que para aquellos que aman su deber y Te conocen, todas las cosas deben aportar un bien.

¡Cómo han transcurrido los días pasados de mi vida en tinieblas! ¡Cómo fui acumulando error sobre error, mientras yo me creía sabio! Solo ahora entiendo plenamente aquella enseñanza que me extrañó tanto al salir de tu boca, espíritu magnífico, aunque mi entendimiento nada objetara; solo ahora puedo comprenderla en su vasta extensión, en su abismal profundidad, con todas sus consecuencias.

El hombre no es un producto del mundo sensible, y el objetivo de su existencia no puede ser alcanzado en este mundo. Su destino va más allá del espacio, del tiempo y

de todo lo sensible. Lo que el hombre es y debería devenir, eso necesariamente debe saberlo; tal como su destino es elevado, también su pensamiento debe poder elevarse sobre toda barrera de lo sensible. No cabe que sea de otro modo; el territorio propio de su ser es también el territorio propio de su pensamiento; el punto de vista verdaderamente más humano, el único digno de él, ahí donde despliega el pleno poder de su intelecto, es aquel por el que se eleva sobre esas barreras y por el que todo lo sensible se le convierte en una pura nada, en un mero reflejo sobre sus ojos mortales de lo único que subsiste, lo no sensible.

Muchos se elevaron hasta este punto de vista sólo con su corazón generoso y su sentido moral puro, sin pensamientos elaborados, pues vivieron excelsamente con arreglo al corazón y los sentimientos. Negaron con su proceder la eficacia y la realidad del mundo sensible, y las consideraron irrelevantes a la hora de tomar sus decisiones y medidas: evidentemente no fue mediante el pensamiento como concluyeron que nada de ello exista incluso para el propio pensamiento. Aquellos que pudieron decir: «Somos ciudadanos del cielo; aquí no tenemos morada permanente; buscamos la morada futura»; aquellos cuyo principio fundamental fue morir al mundo, nacer de nuevo y acceder aquí mismo a otra vida; esos no concedieron a lo sensible valor alguno y fueron, empleando la expresión de escuela, idealistas trascendentales prácticos.

Otros, que además del modo de proceder sensible con el que todos nacemos, también a través del pensamiento se reafirmaron en la sensualidad, quedaron atrapados en ella y por así decir crecieron juntos, esos únicamente podrán ele-

varse sobre ella, completamente y definitivamente, si continúan su proceso de pensamiento y lo llevan a término. De lo contrario, aun con las intenciones morales más puras, serían empujados por su intelecto cada vez más abajo y su ser entero nunca pasaría de ser una contradicción constante e irresoluble. Para ellos, esta filosofía que solo ahora comprendo en su integridad deviene la fuerza primera: despoja a las almas de su capullo de oruga y les hace extender las alas; con ellas alza el vuelo, echa luego un vistazo al capullo abandonado, y de ahí en adelante vive y obra en esferas superiores.

Bendita sea la hora en que decidí reflexionar sobre mí y sobre mi destino. Todas mis cuestiones están resueltas; lo que puedo saber ya lo sé y lo que no puedo saber no me preocupa. Estoy satisfecho; reina en mi espíritu una perfecta armonía y claridad; comienza una maravillosa existencia nueva.

Cierto es que mi destino entero no lo comprendo plenamente; que lo que debo llegar a ser y lo que seré excede mi pensamiento. Una parte de ese destino permanece oculta para mí: solo es visible para uno, el padre de los espíritus; a Él se le ha confiado. Yo sólo sé que dicha parte me pertenece, y que es eterna y maravillosa como Él lo es. Pero la otra parte de ese destino, la que me ha sido confiada, esa sí la conozco; la conozco por completo y es la raíz de todos mis demás conocimientos. En cada instante de mi vida sé con plena seguridad lo que debo hacer: ese es todo mi destino en lo que de mí depende. De este punto no debería apartarme, pues mi saber no va más allá; no he de querer saber nada más; he de mantenerme firme en este centro único y enrai-

zarme en él. Hacia él deben orientarse todos mis esfuerzos, mis desvelos, mis facultades; en torno a él debe entretejerse mi existencia entera.

Debo formar mi entendimiento y adquirir conocimientos, tanto como sea capaz, pero con el único propósito de proporcionar un mayor alcance y una esfera de acción más amplia al deber en mí; debo querer tener mucho, para que se me pueda exigir mucho. Debo ejercitar mi fuerza y destreza en todos los sentidos, pero solo a fin de procurarme una herramienta más útil y eficiente para el deber; pues hasta que el dictado moral no salga de mi persona y entre en el mundo externo, yo soy responsable ante mi conciencia de que eso suceda. Debo representar a la humanidad en toda su plenitud, hasta donde sea capaz; pero no por la humanidad misma, pues esta no tiene en sí valor alguno, sino para representar dentro de esa humanidad, en su mayor grado de perfección, la única virtud que tiene valor en sí. Debo, en cuerpo y alma, con todo lo que existe en mí y conmigo, considerarme únicamente como medio para el deber, y preocuparme únicamente de cumplirlo y de que *pueda* cumplirlo, en la medida en que de mí dependa. Pero tan pronto el dictado moral –si realmente es al dictado al que he obedecido y si realmente tengo conciencia de la pura y exclusiva intención de obedecerle–, tan pronto salga de mí y entre en el mundo, ya no tengo nada más de lo que preocuparme, pues a partir de ese instante queda en manos de la voluntad eterna. Preocuparme de ahí en adelante sería torturarme absurdamente; sería incredulidad y desconfianza en esa voluntad. Que nunca se me ocurra querer regir el mundo en su lugar, escuchar la voz de mi inteligencia limitada en lugar de la voz que resuena en

mi conciencia, colocar el plan parcial de un individuo miope en el lugar de su plan que abarca el todo. Si lo hiciera, sé que necesariamente quedaría fuera de su orden y fuera del orden de todos los seres espirituales.

Así como honro esta suprema disposición con mi serenidad y mi entrega, así debo también honrar en mi proceder la libertad de otros seres ajenos a mí. La cuestión no es qué deben hacer *ellos* según mis planteamientos, sino qué me está permitido hacer a *mí* para inducirlos a ellos a que lo hagan. Yo sólo puedo pretender actuar inmediatamente sobre sus convicciones y sus voluntades en la medida en que lo permitan el ordenamiento social y su consentimiento propio; en ningún caso puedo actuar sobre sus facultades y sus vínculos sin contar con su convencimiento y su voluntad. Ellos hacen lo que hacen bajo su propia responsabilidad, y yo no puedo o no me está permitido cambiarlo; la voluntad eterna dispondrá lo mejor. Me importa más respetar su libertad, que impedir o suprimir lo que me parece malo en el uso que hacen de ella.

Me elevo hasta este punto de vista, y soy una criatura nueva; todos mis vínculos con el mundo existente se han transformado. Los hilos con los que hasta ahora mi alma estuvo amarrada a este mundo, y a través de cuya acción yo seguía todos los movimientos que se daban en él, esos hilos se han roto para siempre: ahora soy libre; soy mi propio mundo para mí; en él estoy tranquilo y sereno. Ya no es con el corazón como aprehendo los objetos y me relaciono con ellos, sino solo a través de los ojos; y estos mismos ojos se transfiguran

en la libertad, y su mirada logra atravesar el error y la fealdad hasta alcanzar lo verdadero y lo bello, a la manera como sobre la superficie inmóvil de las aguas se reflejan las formas, más puras, envueltas de una luz suave.

Mi espíritu está protegido para siempre frente a toda perturbación y confusión, frente a la incertidumbre, la duda y el recelo; mi corazón lo está frente a la tristeza, el remordimiento y el deseo. Yo debo saber una única cosa: lo que debo hacer, y eso siempre lo sé infaliblemente. De todo lo demás no sé nada, y sé que no sé nada, y me arraigo firmemente en esa ignorancia, y me abstengo de opinar, de conjeturar, de desavenirme conmigo mismo acerca de algo de lo que no sé nada. Ningún suceso del mundo puede inducirme a la acción por alegría o por pena; yo, frío e impasible, contemplo todos esos sucesos desde arriba, puesto que sé que no soy capaz de interpretar uno solo de ellos ni de entender su conexión con lo único que me importa. Todo lo que sucede pertenece al plan del mundo eterno y es bueno en él, eso es todo lo que sé; lo que dentro de ese plan sea beneficio puro o lo que tan solo sea medio para eliminar un mal existente, lo que, por tanto, deba alegrarme en mayor o menor medida, eso no lo sé. En su mundo todo prospera; eso me basta, y en esta fe me asiento firme como la roca; lo que dentro de su mundo sea semilla, lo que sea flor, lo que sea el fruto en sí, eso ya no lo sé.

Lo único que puede importarme es el avance de la razón y la moralidad en el reino de los seres racionales; e importarme exclusivamente por sí mismo, por el avance mismo. Que sea *yo* el instrumento para ello o que lo sea *otro*, que sea mi acción la que triunfa o fracasa, o que sea la acción de otro,

eso me resulta por completo indiferente. Yo me considero solamente uno de los instrumentos del fin de la razón, y me respeto, me amo y me intereso por mí solamente como tal, y deseo el éxito de mis acciones solamente en la medida en que sirvan para este fin. Considero, pues, de igual manera, todos los acontecimientos del mundo en relación a este único fin, provengan de mí o de otros, se refieran directamente a mí o se refieran a otros. Mi corazón es invulnerable al disgusto por ofensas y agravios personales, al ensalzamiento por méritos personales; pues hace tiempo que mi personalidad entera desapareció y se abismó en la intuición de la meta.

Aunque pueda parecer que la verdad ha sido silenciada y la virtud exterminada, que la sinrazón y el vicio han reclutado esta vez todas sus fuerzas y no abandonarán su propósito de hacerse pasar por la razón y la verdadera sabiduría; aunque precisamente ahora, cuando todos los hombres de bien esperaban su perfeccionamiento, el género humano se encuentre en peor situación que nunca; aunque la obra tan bien y felizmente comenzada, sobre la cual descansaba la mirada de los bienintencionados con alegre esperanza, se transforme repentina e imprevisiblemente en la más ignominiosa: todo ello no deberá perturbarme lo más mínimo –del mismo modo que ante la impresión contraria de que la ilustración súbitamente avanzara y prosperara, que la libertad y la autonomía se extendieran masivamente, que la morigeración de costumbres, la apacibilidad, la condescendencia, la ecuanimidad en general crecieran entre los hombres, todo ello no debería volverme negligente, apático, ni transmitirme la seguridad de que todo se ha logrado–. Así me parece; o así *es*, así es realmente para mí; y en cualquiera de los dos

casos sé, al igual que en todos los casos posibles, lo que tengo que hacer. Con relación a todo lo demás estoy absolutamente tranquilo, pues no sé nada acerca de ello. Ciertos sucesos, desgraciados para mí, podrían ser, en el plan del ser eterno, el medio más directo para obtener un resultado excelente; una cierta lucha del mal contra el bien podría tratarse de la última importante, y podría esta vez habérsele concedido al mal reunir todos sus efectivos solo para que los pierda y quede patente su impotencia. Ciertas gratas circunstancias pueden deberse a motivaciones muy dudosas; tal vez sea solo sofistería y aversión contra toda idea, lo que yo tomé por ilustración; codicia y desenfreno, lo que tomé por autonomía; lasitud y desidia, lo que tomé por un ánimo mesurado y pacífico. En realidad no lo sé; pero pudiera ser el caso; y tan infundado sería afligirme por lo primero como alegrarme por lo segundo. Lo que sé es que me encuentro en el mundo de la suprema sabiduría y bondad, la cual comprende perfectamente su plan y lo ejecuta infaliblemente; en esa convicción descanso tranquilo y soy dichoso.

Que sean precisamente seres libres, destinados a la razón y la moralidad, los que combatan la razón y pongan sus fuerzas al servicio de la sinrazón y el vicio, tampoco ha de perturbarme ni hacerme caer en la indignación y la exasperación. La perversión de que odien el bien por ser el bien y que promuevan el mal por amor al mal, lo cual podría provocar mi legítima cólera: semejante perversión no se la atribuyo a nadie dotado de rostro humano, pues sé que algo así no se encuentra en la naturaleza humana. Sé que para todos los que obran así, en la medida en que realmente sea así, no es una cuestión entre el mal o el bien, sino exclusivamente

entre lo agradable o lo desagradable; que no son dueños de sí, sino que están bajo el dominio de la naturaleza; y que no son ellos, sino esa naturaleza en ellos, la que con todas sus fuerzas busca lo agradable y rehúye lo desagradable, sin atender a si es bueno o malo. Sé que, toda vez que llegan a ser lo que son, no pueden obrar de otra manera que exactamente como obran; y me guardo mucho de exasperarme contra la necesidad, o de enojarme contra la naturaleza ciega y desprovista de voluntad. Obviamente en eso consiste su culpa y su indignidad, en que siendo lo que son, en lugar de ser libres y de llegar a ser algo por sí mismos, se entreguen al curso de la naturaleza ciega.

Esto es lo único que podría provocar mi indignación; pero aquí tropiezo con lo absolutamente incoherente. Yo no puedo recriminarles su falta de libertad, sin presuponer que son libres para hacerse libres a sí mismos. Quiero enojarme con ellos, pero no encuentro objeto para mi enojo. Lo que ellos son realmente no merece mi cólera; lo que la merecería no son ellos; y aun si se diera el caso de que fuesen ellos, tampoco la merecerían. Mi exasperación se dirigiría contra la nada. Ciertamente yo siempre debo tratarlos y hablar con ellos como si fuesen lo que sé muy bien que no son; debo siempre presuponer frente a ellos el único motivo por el que yo pudiera encontrarme con ellos cara a cara y tener algo que tratar. El deber me exige un cierto concepto de ellos a fines prácticos, mientras la observación me presenta el concepto contrario. Y efectivamente puede suceder que yo me vuelva contra ellos con una noble indignación, como si fuesen libres, a fin de agitarlos en esa indignación contra sí mismos –una indignación que razonablemente yo nunca po-

dría sentir en mi interior–. Contra la sinrazón y el vicio sólo se irrita ese hombre actuante en sociedad que forma parte de mí; nunca el hombre reflexivo, plenamente formado y con criterios propios.

Si los padecimientos corporales, el dolor y la enfermedad hiciesen presa en mí, yo no podré evitar *sentirlos* –pues son circunstancias de mi naturaleza, y en este mundo soy y nunca dejo de ser naturaleza–, pero no deben *entristecerme*. Solo afectan a la naturaleza con la que estoy unido de manera asombrosa, pero no a Mí, a la criatura superior a toda naturaleza. El final cierto de todo dolor y de toda sensibilidad al dolor es la muerte; y entre todas las cosas que el hombre natural suele considerar un mal, este es para mí el menor de todos. Yo no moriré para *mí*, sino solo para los *otros*; para los que quedan y de cuyos vínculos seré arrancado; para mí, la hora de la muerte es la hora del nacimiento a una vida nueva y gloriosa.

Ahora que mi corazón se ha cerrado a todo deseo terreno, ahora que verdaderamente lo efímero ya no tiene lugar en mi corazón, el universo aparece transfigurado ante mis ojos. Aquella masa pesada y muerta, que se limitaba a ocupar un espacio, ha desaparecido. En su lugar fluye, palpita y borbotea el manantial eterno de la vida, de la fuerza y de la acción: el manantial de la vida originaria, de tu vida, oh ser infinito; pues toda vida es tu vida, y solo una mirada religiosa penetra en el reino de la belleza verdadera.

Yo estoy emparentado Contigo, y lo que veo alrededor de mí está emparentado conmigo; todo está dotado de vida y de alma, y me dirige una luminosa mirada espiritual y me habla al corazón con voz espiritual. Dividido y separado en lo múltiple, me veo a mí mismo en todas las formas exteriores, y desde ellas irradio hacia mí, tal como el sol de amanecida resplandece hacia sí fragmentado en incontables gotas de rocío.

Tu vida, en la medida en que el ser finito puede concebirla, es una voluntad que por sí misma se forma y se representa; esa vida –a ojos del mortal transformada en múltiples instancias materiales– fluye a través de mí y llega hasta la inconmensurable naturaleza. Ahí circula como materia que se crea y se forma a sí misma a través de mis venas y mis músculos, y exhibe su vigor fuera de mí en el árbol, la planta, la hierba. Como manantial *único* e ininterrumpido, la vida formadora fluye en todos los seres y en todo lugar hasta donde mi mirada logra seguirla; y me contempla distinta en cada punto del universo, pero siempre como esa misma fuerza mediante la cual me forma en la oscuridad secreta de mi cuerpo. Ahí fuera palpita libre; y salta y danza como movimiento que se forma a sí en el animal, y se presenta en cada nuevo cuerpo como un nuevo mundo propio y subsistente por sí: es siempre esa misma fuerza la que, invisible para mí, se activa y se desplaza en mis propios miembros. Todo lo que se mueve sigue este impulso general, este único principio de todo movimiento que propaga la vibración armónica de un extremo a otro del universo: el animal, sin libertad; yo –de quien el movimiento parte en el mundo visible, sin que tenga en mí su fundamento–, con libertad.

Pero esta vida, pura y santa, y tan cercana a tu propio ser como algo puede estarlo a ojos del mortal, esta vida tuya fluye como el vínculo que entrelaza unos espíritus con otros en la unidad, como el aire y el éter del mundo único de

la razón; inconcebible e incomprensible, pero plenamente manifiesta a ojos del espíritu. Llevado por esta corriente de luz, el pensamiento transita de alma en alma sin interrupción, manteniéndose siempre idéntico a sí mismo, y cuando abandona el pecho de nuestros semejantes lo hace purificado y transfigurado. Por obra de este misterio el individuo se encuentra a sí mismo: se comprende y se ama a sí mismo sólo en el otro; todo espíritu se despliega sólo a partir de otros espíritus; no existe el hombre, sino sólo la humanidad; no existe un pensar, amar y odiar individuales, sino sólo un pensar, amar y odiar de unos referido a otros. Por obra de este misterio, el parentesco de los espíritus en el mundo invisible afluye a su naturaleza corporal y se manifiesta como dos sexos, que, aun cuando todo vínculo espiritual se desgarre, están obligados a amarse como seres naturales; se manifiesta en la ternura entre padres, hijos y hermanos, como si las almas hubieran nacido de una misma sangre a la manera de los cuerpos, y los corazones fueran ramas y brotes del mismo tronco; y abarca a partir de ahí, en esferas más o menos extensas, la totalidad del mundo sensible. Incluso su odio proviene de la sed de amor, y cuando surge la enemistad es como amistad malograda.

Este vivir, este fluir eterno por todas las venas de la naturaleza sensible y espiritual, lo descubren mis ojos en lo que para otros es una masa muerta; y veo esa vida aumentar y crecer continuamente, y transfigurarse en una expresión espiritual de sí misma. El universo ya no es para mí aquel ciclo que recomenzaba, aquel juego repetido sin cesar, aquel monstruo que se devoraba a sí mismo para volver a alumbrarse como ya era; ahora está espiritualizado a

mis ojos, lleva la impronta propia del espíritu: el progreso continuo hacia lo más perfecto, siguiendo una recta que va hacia el infinito.

El sol sale y se pone, las estrellas se van y vuelven, todas las esferas prosiguen su danza circular; pero nunca vuelven tal como se fueron, pues incluso en el luminoso manantial de la vida hay vida y progreso. Cada hora que nos da, cada día y cada noche, transcurren siempre con renovada bonanza en el mundo; una nueva vida y un nuevo amor rezuman de las esferas como las gotas de rocío rezuman de la nube, y abrazan la naturaleza como el frescor de la noche abraza la tierra.

Toda muerte acontecida en la naturaleza es nacimiento, y precisamente en el morir se manifiesta la preeminencia de la vida. No hay ningún principio de muerte en la naturaleza, pues la naturaleza es puramente vida; no es la muerte lo que mata, sino una vida más plena que, oculta tras la vida anterior, ahora comienza y se desarrolla. Muerte y nacimiento no son sino el combate de la vida consigo misma para mostrarse cada vez más radiante y más fiel a su ser. ¿Y acaso podría ser *mi* muerte algo distinto –la mía, no siendo yo una mera representación o ilustración de la vida, sino llevando en mí la vida originaria, la única verdadera y esencial–? Es imposible pensar que la naturaleza pueda aniquilar una vida que no proviene de ella; una naturaleza por la cual yo no vivo, sino una naturaleza que vive por mí.

Ni siquiera mi vida natural, ni siquiera esa mera representación de la vida interior invisible desde el punto de vista de lo finito, puede ser aniquilada por la naturaleza, puesto que para ello debería ser capaz de aniquilarse a sí misma

–una naturaleza que solo existe para mí y por mí, y que no existe si yo no existo–. Precisamente porque me mata, debe darme de nuevo la vida; con el único objeto de dar paso a mi vida superior, desaparece mi vida presente en cuyo interior se desarrolla aquella; eso que el mortal llama muerte, no es sino manifestación visible de una segunda vivificación. Si en la tierra no muriera ningún ser racional después de haber venido al mundo, no habría entonces ningún motivo para esperar un cielo nuevo y una tierra nueva: el único propósito posible de esta naturaleza –representar y mantener la razón– se habría cumplido ya en este mundo y el círculo quedaría cerrado. Pero este acto, mediante el cual mata a un ser libre y autónomo de manera patente para la razón, es su festiva superación de ese mismo acto y de toda la esfera que con ello deja cerrada. La manifestación de la muerte es la vía por la que mi visión espiritual me conduce hacia una nueva vida y una nueva naturaleza.

Cada uno de mis semejantes que sale de los vínculos terrenos –y que mi espíritu no puede dar por aniquilado, pues es mi semejante– arrastra consigo mis pensamientos; él sigue *existiendo*, y tiene un lugar propio. Mientras abajo lloramos su pérdida, tal como podría llorarse en el oscuro reino de la inconsciencia cuando se le arrebata un hombre para hacerlo venir al mundo, arriba hay gozo porque ese hombre nace en su mundo, tal como nosotros en la Tierra recibimos a los nuestros con alegría. Cuando yo siga sus pasos algún día, solo habrá alegría para mí; la tristeza quedará atrás, en la esfera que abandono.

Ese mundo, que hasta hace un instante admiraba, desaparece de mi vista y se pierde. Con toda la abundancia de vida,

orden y riqueza que veo en él, no es más que el telón que me oculta otro mundo infinitamente más perfecto, la semilla de la cual ha de crecer. Mi fe atraviesa ese telón. Mi fe da calor y vida a esa semilla. No ve nada determinado, pero espera más de lo puede concebir en este mundo y de lo que jamás llegará a concebir.

Así vivo y así soy; y así soy de modo inmutable, fijo y completo para toda la eternidad; pues este ser no está tomado del exterior: es mi propio ser, mi único y verdadero ser y esencia.

Hermeneia 90

Tras ejercer como profesor de filosofía en la universidad de Jena, Fichte se vio obligado a abandonar su cátedra en 1799 a causa de las acusaciones de ateísmo (panteísmo o spinozismo) vertidas contra su filosofía.

Un año después, ya en Berlín, publica *El destino del hombre*, con el fin de hacer llegar sus ideas a cualquiera que «sencillamente sea capaz de comprender un libro». El resultado final supera, sin embargo, estas humildes expectativas, ya que el lector asiste sorprendido a un genial y riguroso ejercicio de filosofía primera.

En dicho ensayo, Fichte aborda alguna de las cuestiones planteadas en la triste disputa de Jena sobre «el ateísmo», pero también se ocupa de la difícil fundamentación del yo a partir de la acción. La obra reviste, por otra parte, un interés historiográfico, ya que ayuda a entender la evolución del idealismo alemán. Con todo, su mayor logro consiste en plantear con gran libertad literaria cuestiones que siguen siendo centrales para la filosofía: la conciencia inmediata, la intuición, la intersubjetividad o la existencia misma de una conciencia moral.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) es uno de los representantes principales del idealismo alemán.

EDICIONES SÍGUEME

ISBN: 978-84-301-1761-1

9 788430 117611

PVP: 17,00 €